This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

1435
B4
UC-NRLF
$B 165 345

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class

Urtheil der theologischen Fakultät der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin über vorliegende Abhandlung:

Weit gründlicher, umfassender und eigenartiger hat ihre Aufgabe die zweite der eingereichten Preisschriften erfaßt, welche die Aufschrift trägt:

„Τῆς ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν."

Sie ruht auf sehr eingehenden Vorstudien, behandelt ihren Gegenstand mit methodischer Umsicht, folgt zwar ebenfalls den Spuren der Vorgänger, bisweilen recht treu, arbeitet aber im Ganzen nach den Quellen, selbständig und in wissenschaftlichem Geist, welchem nur stellenweise die strengere wissenschaftliche Sprache fehlt. Bei Bestimmung der Grundideen des Montanismus macht sie, im Widerspruch mit sich selber, Tertullian zum specifischen Träger des Montanismus und läßt die eschatologische Idee fast völlig in den Hintergrund treten. Im Uebrigen hat sie den Kreis ihrer Aufgabe noch erweitert durch eine eingeflochtene Geschichte des Montanismus. Sehr ansprechend ist die Kritik der bisherigen bedeutendsten Behandlungsweise des Montanismus. Nach alledem hat die Fakultät kein Bedenken getragen, der Arbeit den Preis zu bewilligen.

Geſchichte des Montanismus

ſeine Entſtehungsurſachen, Ziel und Weſen,

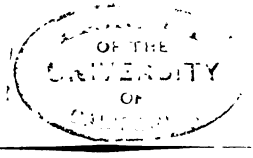
ſowie kurze Darſtellung und Kritik der wichtigſten darüber aufgeſtellten Anſichten.

Eine religionsphiloſophiſche Studie

preisgekrönt von der theol. Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Univerſität zu Berlin

von

Waldemar Belck,
stud. chem.



Leipzig,
Dörffling und Franke.
1883.

BT1435
B4

GENERAL

Alle Rechte vorbehalten.

Seinen theuren Eltern

in aufrichtiger Dankbarkeit gewidmet

vom

Verfasser.

190686

Vorrede.

Wenn ich als Laie es wage, Fachleuten diese Studie vorzulegen, so muß ich von vorne herein um die Nachsicht der geehrten Leser bitten, welche vielleicht in ihren an dieselbe geknüpften Erwartungen etwas enttäuscht sein werden.

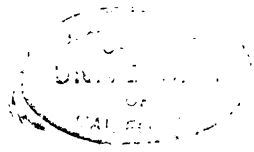
Die neuen Gesichtspunkte, welche meine Abhandlung bringt, können sich naturgemäß nicht auf die dogmatische Untersuchung der Lehren des Montanismus erstrecken, — denn für diesen Zweck wäre zunächst ein mehrjähriges Studium der christlichen Dogmen und ihrer geschichtlichen Entwicklung nöthig gewesen, ein Zeitraum, welcher in der Beschäftigung mit anderen Wissenschaften fruchtbringender angewendet werden kann, — sondern nur auf diejenigen Teile des Themas, bei denen auf Grund **logisch**-philosophischer Betrachtungen andere Resultate, wie die bisher gefundenen zu erwarten waren. Demgemäß fällt der Schwerpunkt meiner eigenen Arbeit in die Bestimmung des Wesens und Ziels der neuen Prophetie, sowie in die Richtigstellung einiger historischer Daten; auf diese Punkte dürfte sich denn wohl auch der in dem vorstehend beigedruckten Urteil der hiesigen theologischen Fakultät vorkommende Passus „eigenartige Auffassung der Aufgabe" beziehen. Der dogmatische Teil der Arbeit enthält dagegen im Allgemeinen nichts weiter als eine Zusammenstellung der bisher auf diesem Gebiete erlangten Resultate, wenngleich ich auch hier in vereinzelten Fällen zu abweichenden Ergebnissen gekommen bin; auf diesen Teil dürfte demnach der Passus: „sie folgt zwar ebenfalls den Spuren ihrer Vorgänger, bisweilen recht treu" zu beziehen sein.

Die in der Kritik gerügten Mängel sind selbstverständlich beseitigt worden.

Schließlich gebe ich noch der Hoffnung Ausdruck, daß die vorliegende Arbeit ein weiterer Beweis für die Grundlosigkeit des von gewisser Seite den Realschülern gemachten Vorwurfs des Mangels an allgemeiner Bildung und an Befähigung zu wissenschaftlichen Studien sein wird.

Berlin, im November 1883.

Der Verfasser.



I. Einleitung.

Das zweite Jahrhundert ist in vielfacher Beziehung von großer Wichtigkeit für die Geschichte der christlichen Kirche. Nicht nur breitete sich das Christentum während dieser Periode bis an die äußersten Grenzen des weiten römischen Reiches und darüber hinaus aus, sondern es wurden auch die ersten Schritte in dogmatischer Beziehung gemacht, man bemühte sich den bis dahin ziemlich unbestimmten christlichen Lehrbegriff zu fixiren. In diesem Jahrhundert auch fing die heidnische Staatsgewalt an, die Verfolgung gegen die Christen systematisch zu betreiben. Zu den philosophischen Bekämpfungen des christlichen Glaubens durch die Heiden, zu ihren Versuchen, denselben durch Witz und Satire lächerlich zu machen, gesellten sich, jemehr sich das Christentum vom Judentum loszulösen und als selbständiges Religionsprinzip aufzutreten begann, mehr und mehr erbitterte Verfolgungen, welche jedoch, obgleich sie dem Christentum furchtbare Schläge beibrachten, dasselbe nicht unterdrücken konnten, sondern nur dazu dienten, dem in Zeiten der Ruhe und des Friedens gesunkenen christlichen Geiste neues Leben zu verleihen, ihn zu reinigen und zu kräftigen. Und das war in dieser Zeit auch äußerst notwendig, denn neben diesen die äußerliche Existenz der Religion bedrohenden Angriffen erstanden der Kirche auch aus ihrem eigensten Innern heraus die schlimmsten Feinde in den Häretikern und Schismatikern, deren Bekämpfung und schließliche Unterdrückung oft mehr als ein halbes Jahrhundert erforderte und um so mehr Schwierigkeiten bot, je weniger der kirchliche Lehrbegriff fixirt war. Aber auch aus diesen Kämpfen ging die Kirche stets siegreich hervor und zeigte sich so der ihr von Christo gewordenen Aufgabe einer Weltreligion würdig, das Nebensächliche mit Nachsicht duldend, das Wesentliche mit Nachdruck gegen Irrlehren verteidigend. Solcher Sekten entstanden nun, teils aus

dem Bestreben, eine in bestimmter historischer Erscheinung schon vorhandene unchristliche, in der Regel früher gehegte Denkart auch im Bereiche des Christentums zu behaupten, teils aus allgemeinen Verirrungen des menschlichen Willens und Verstandes eine große Anzahl, welche man füglich in drei Hauptklassen teilen kann:

1. Aus dem Bestreben, das Christentum mit einem verstorbenen Judentum zu verschmelzen, juden-christliche Sekten, z. B. die Ebioniten.

2. Aus dem Bestreben, das Evangelium mit orientalischer Theosophie versetzend, aus der christlichen Lehre ein religionsphilosophisch-theosophisches System zu machen, entstanden die heidenchristlichen Sekten, z. B. die Gnostiker und Manichäer.

3. Aber bemühte sich ein Teil der Christen, indem er jenes Streben, die Religion dem Aberglauben des Heidentums zu übergeben und die reine christliche Lehre mit dessen Mythen zu verfälschen, heftig bekämpfte, den der philosophischen Spekulation nicht unterworfenen Teil des Glaubens, vor Allem aber den praktischen Geist des Christentums zu pflegen und zu stärken. Und diese Antignostiker, deren vorzüglichste Vorkämpfer Lehrer der hervorragendsten Kirchen Kleinasiens waren, leugneten überhaupt, daß die Philosophie irgendeine Beziehung zur Religion habe, erklärten alle Stellen der heil. Schrift nicht durch allegorische Erklärung, sondern fast buchstäblich, schätzten das kirchliche Ansehen sehr hoch und begünstigten meistens den Chiliasmus. Und teilweis aus solchen zu weit getriebenen Bestrebungen ging der Montanismus hervor.

Von diesen Klassen konnte die erstere dem Christentum nicht gefährlich werden; die katholische Kirche erdrückte die Dissidenten, welche ja immerhin nur einen kleinen Teil derselben ausmachten, einfach durch die Majorität ihrer Mitglieder. Anders war es dagegen mit den den beiden andern Klassen angehörenden Häresien, von denen einige eine große Ausbreitung gewannen und das innere Leben der Kirche ernstlich bedrohten. Namentlich waren es zwei Sekten, welche der Kirche im zweiten Jahrhundert sehr viel zu schaffen machten, und zu deren Unterdrückung ihre gelehrtesten Apologeten lange Zeit alle Kräfte aufbieten mußten. Es war dieses einmal der Gnosticismus, anderseits der Montanismus; die gemeinsame Heimat beider ist Kleinasien. Der Ursprung des Gnosticismus wird bis auf den Irrlehrer Cerinth zurückgeführt, seine eigentliche Bedeutung erhielt er indessen erst durch Basilides, welcher

ca. 125 in Alexandrien das erste gnostische System ausarbeitete; ihm folgten Valentinus, Karpocrates, Saturnin, Tatian und vor Allem Marcion, welche alle eigene Schulen gründeten, von denen sich einige bis ins sechste Jahrhundert hinein erhalten haben. Es würde uns hier zu weit führen und liegt auch außerhalb des Bereiches dieser Arbeit, wollten wir uns auf die einzelnen gnostischen Systeme einlassen; es möge die Bemerkung genügen, daß sie einesteils durch Verschmelzung griechischer, namentlich platonischer Philosophie, — die s. g. alexandrinische Richtung, — anderseits durch Vermischung der orientalischen Religionsphilosophie, namentlich des persischen Dualismus und Doketismus, — die s. g. syrische Richtung, — mit dem Christentum entstanden sind. Während die Kirche noch mit der Bekämpfung dieser Sekten beschäftigt war, entstand ihr ein neuer gefährlicher Feind im Montanismus. Obgleich Gnosticismns und Montanismus im Allgemeinen die schärfsten Gegner sind, haben sie doch wieder das Gemeinsame, daß sie sich mit einer prinzipiellen, sich auf den Weltverlauf beziehenden Frage beschäftigen; der Unterschied beider liegt wieder darin, daß während der Gnosticismus den Anfangspunkt ins Auge faßt, von dem Alles ausgeht, für den Montanismus der Hauptpunkt, um welchen sich Alles bewegt, das Ende der Dinge ist, die Katastrophe, welcher der Weltverlauf entgegengeht.

Bevor wir nun zur Geschichte dieser Sekte, unserem eigentlichen Thema, übergehen, wollen wir noch kurz den Zustand der Kirche, namentlich des christlichen Lebens um die Mitte des zweiten Jahrhunderts skizziren. Je mehr sich die Kirche im römischen Reiche ausbreitete, desto mehr war sie auch darauf bestrebt, sich der Welt anzupassen, sich für eine längere Dauer in derselben einzurichten. Diese weltliche Richtung der Kirche zeigte sich zunächst darin, daß in dieser Zeit zuerst das Christentum mit den Mitteln philosophischer Wissenschaft verteidigt wurde, ja daß einige, namentlich die Gnostiker, dasselbe in Spekulation aufgehen lassen wollten. Letzteren nun gegenüber organisirte sich die Kirche als die katholische mit Berufung auf den Schriftkanon, die Tradition und das Episkopat als dem Bewahrer der Tradition, wie es namentlich durch Irenäus geschehen ist. Das Episkopat diente ihr zur Erlangung einer festen Organisation in der Welt, welche zur Behauptung der Einheit der Kirche gegenüber den vielen Sekten und Schismatikern auch un-

dem Bestreben, eine in bestimmter historischer Erscheinung schon vorhandene unchristliche, in der Regel früher gehegte Denkart auch im Bereiche des Christentums zu behaupten, teils aus allgemeinen Verirrungen des menschlichen Willens und Verstandes eine große Anzahl, welche man füglich in drei Hauptklassen teilen kann:

1. Aus dem Bestreben, das Christentum mit einem verstorbenen Judentum zu verschmelzen, juden-christliche Sekten, z. B. die Ebioniten.

2. Aus dem Bestreben, das Evangelium mit orientalischer Theosophie versetzend, aus der christlichen Lehre ein religionsphilosophisch-theosophisches System zu machen, entstanden die heidenchristlichen Sekten, z. B. die Gnostiker und Manichäer.

3. Aber bemühte sich ein Teil der Christen, indem er jenes Streben, die Religion dem Aberglauben des Heidentums zu übergeben und die reine christliche Lehre mit dessen Mythen zu verfälschen, heftig bekämpfte, den der philosophischen Spekulation nicht unterworfenen Teil des Glaubens, vor Allem aber den praktischen Geist des Christentums zu pflegen und zu stärken. Und diese Antignostiker, deren vorzüglichste Vorkämpfer Lehrer der hervorragendsten Kirchen Kleinasiens waren, leugneten überhaupt, daß die Philosophie irgendeine Beziehung zur Religion habe, erklärten alle Stellen der heil. Schrift nicht durch allegorische Erklärung, sondern fast buchstäblich, schätzten das kirchliche Ansehen sehr hoch und begünstigten meistens den Chiliasmus. Und teilweis aus solchen zu weit getriebenen Bestrebungen ging der Montanismus hervor.

Von diesen Klassen konnte die erstere dem Christentum nicht gefährlich werden; die katholische Kirche erdrückte die Dissidenten, welche ja immerhin nur einen kleinen Teil derselben ausmachten, einfach durch die Majorität ihrer Mitglieder. Anders war es dagegen mit den den beiden andern Klassen angehörenden Häresien, von denen einige eine große Ausbreitung gewannen und das innere Leben der Kirche ernstlich bedrohten. Namentlich waren es zwei Sekten, welche der Kirche im zweiten Jahrhundert sehr viel zu schaffen machten, und zu deren Unterdrückung ihre gelehrtesten Apologeten lange Zeit alle Kräfte aufbieten mußten. Es war dieses einmal der Gnosticismus, anderseits der Montanismus; die gemeinsame Heimat beider ist Kleinasien. Der Ursprung des Gnosticismus wird bis auf den Irrlehrer Cerinth zurückgeführt, seine eigentliche Bedeutung erhielt er indessen erst durch Basilides, welcher

ca. 125 in Alexandrien das erste gnostische System ausarbeitete; ihm folgten Valentinus, Karpocrates, Saturnin, Tatian und vor Allem Marcion, welche alle eigene Schulen gründeten, von denen sich einige bis ins sechste Jahrhundert hinein erhalten haben. Es würde uns hier zu weit führen und liegt auch außerhalb des Bereiches dieser Arbeit, wollten wir uns auf die einzelnen gnostischen Systeme einlassen; es möge die Bemerkung genügen, daß sie einesteils durch Verschmelzung griechischer, namentlich platonischer Philosophie, — die s. g. alexandrinische Richtung, — anderseits durch Vermischung der orientalischen Religionsphilosophie, namentlich des persischen Dualismus und Doketismus, — die s. g. syrische Richtung, — mit dem Christentum entstanden sind. Während die Kirche noch mit der Bekämpfung dieser Sekten beschäftigt war, entstand ihr ein neuer gefährlicher Feind im Montanismus. Obgleich Gnosticismns und Montanismus im Allgemeinen die schärfsten Gegner sind, haben sie doch wieder das Gemeinsame, daß sie sich mit einer prinzipiellen, sich auf den Weltverlauf beziehenden Frage beschäftigen; der Unterschied beider liegt wieder darin, daß während der Gnosticismus den Anfangspunkt ins Auge faßt, von dem Alles ausgeht, für den Montanismus der Hauptpunkt, um welchen sich Alles bewegt, das Ende der Dinge ist, die Katastrophe, welcher der Weltverlauf entgegengeht.

Bevor wir nun zur Geschichte dieser Sekte, unserem eigentlichen Thema, übergehen, wollen wir noch kurz den Zustand der Kirche, namentlich des christlichen Lebens um die Mitte des zweiten Jahrhunderts skizziren. Je mehr sich die Kirche im römischen Reiche ausbreitete, desto mehr war sie auch darauf bestrebt, sich der Welt anzupassen, sich für eine längere Dauer in derselben einzurichten. Diese weltliche Richtung der Kirche zeigte sich zunächst darin, daß in dieser Zeit zuerst das Christentum mit den Mitteln philosophischer Wissenschaft verteidigt wurde, ja daß einige, namentlich die Gnostiker, dasselbe in Spekulation aufgehen lassen wollten. Letzteren nun gegenüber organisirte sich die Kirche als die katholische mit Berufung auf den Schriftkanon, die Tradition und das Episkopat als dem Bewahrer der Tradition, wie es namentlich durch Irenäus geschehen ist. Das Episkopat diente ihr zur Erlangung einer festen Organisation in der Welt, welche zur Behauptung der Einheit der Kirche gegenüber den vielen Sekten und Schismatikern auch un-

bedingt notwendig war. Das im neuen Testamente verkündete allgemeine Priestertum trat mit der Zeit mehr und mehr zurück, um auf eigens hierzu angestellte Männer, die Priester, Presbyter und Bischöfe überzugehen, mit anderen Worten, es vollzog sich allmählich dieselbe Kastenscheidung, wie sie im alten Testamente bestanden hatte, in Priester und Laien. Indessen trat diese Sonderung in Tertullian's Zeitalter noch nicht sehr scharf hervor, dagegen behandelt Cyprian dieselbe bereits als feststehende Thatsache. Die Bischöfe nun nahmen allmählich einzelne Befugnisse, die ursprünglich alle Christen, späterhin die Priester und Presbyter besaßen, als ihr alleiniges Recht in Anspruch, so namentlich das Amt der Schlüssel, welches sie zur Zeit der Entstehung des Montanismus in Kleinasien bereits usurpirt hatten; im Abendlande kam diese Sitte bedeutend später auf. In der ältesten Zeit wurden Ketzer, Abtrünnige und sonstige grobe Sünder, z. B. Mörder, Diebe, Ehebrecher 2c. von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen; diejenigen, welche um Wiederaufnahme baten und aufrichtige Reue zeigten, wurden unter Zugrundelegung der vom Apostel Paulus gegebenen Bestimmungen nach Ablegung einer dem Grade der Sünde entsprechenden Buße in den meisten Fällen wieder angenommen. Als nun aber mit Nero die Reihe der Christenverfolgungen begann, da zeigte es sich, daß ein großer Teil derjenigen, welche sich Christen nannten, nicht bereit waren, Gut und Blut für ihren Glauben zu opfern, sondern aus Furcht vor den schrecklichen Qualen, welche die Standhaften zu erdulden hatten, Christum verleugneten. Diesen gegenüber wurde nun eine verschiedene Praxis eingeschlagen. Die mildere Richtung, welcher alle besonneren Kirchenlehrer angehörten, war der Ansicht, daß denen, welche hinlängliche Reue gezeigt hatten, die Wiederaufnahme gewährt werden solle, die strenger Gesinnten hielten dagegen an der Ansicht fest, daß die nach der Taufe begangenen Todsünden auf immer die Exkommunikation nach sich ziehen müßten. Je härter nun und anhaltender diese Verfolgungen waren, desto größer war auch die Zahl der Gefallenen. Andrerseits genossen diejenigen, welche freudig ihr Leben für das Bekenntnis ihres Glaubens opferten, große Verehrung von Seiten ihrer Mitchristen, namentlich wurden die lapsi auf Fürsprache derselben ohne oder mit sehr gemilderter Buße wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Dieses ihnen zugestandene Recht wandten die Märtyrer und Konfessoren bald sehr häufig an, ja

sie mißbrauchten es sehr oft, indem sie den Gefallenen mit Uebergehung der Kirchenbuße libelli pacis (communicet ille cum suis) ausstellten, welche einer eigentlichen Absolution gleichkamen. Hierdurch wurde natürlich der Hang zur Sünde, vornehmlich zum Abfall vom Glauben, sehr befördert, und die Kirchenzucht sehr gelockert. Diesem Uebel nun Remedur zu schaffen, war einer der Hauptzwecke des Montanismus.

Hervorgerufen durch einen religiösen Schwärmer, vertrat der Montanismus diejenige reaktionäre Richtung in der Kirche während der zweiten Hälfte des zweiten und am Anfange des dritten Jahrhunderts, welche im bewußten Gegensatze gegen die sich immer mehr der Welt assimilirende Strömung in der christlichen Kirche, dieselbe vielmehr der Welt gänzlich zu entziehen, den schroffsten Gegensatz zwischen Welt und Kirche erhalten und, wo er verloren gegangen ist, ihn wieder erwecken will. Während die Kirche des zweiten Jahrhunderts die Allianz mit der Staatsgewalt suchte, strebte der Montanismus vornehmlich darnach, die Kirche vom Staate völlig zu trennen, in der Meinung, daß ein derartiges Verhältnis einer reinen Geisteskirche, zu welcher er die Kirche wieder machen wollte, unwürdig sei. Dieser Gegensatz zur Kirche trat vornehmlich nach drei Richtungen hervor: erstlich suchten die montanistisch gesinnten Christen im Gegensatze gegen eine lange Entwickelung der Kirche in der Zukunft, auf welche diese sich einzurichten, und für die sie feste Formen anzunehmen begann, den Glauben an die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi und die Ankunft des tausendjährigen Reiches in seiner Lebendigkeit zu erhalten und zu steigern. Zweitens legten sie im Hinblick auf das nahe Weltende und im Gegensatze gegen die ordnungsmäßige Aeußerung des heil. Geistes durch das kirchliche Organ des Episkopats das größte Gewicht auf die allgemeine Gabe der Prophetie bei allen Christen und sahen in der Ekstase die gänzlich frei waltende Form des der Welt feindlichen Parakleten, dessen Zeitalter der Katastrophe des Weltendes unmittelbar vorangeht. Drittens traten sie, wiederum im Hinblick auf das nahe Weltende, jedem Nachlassen in der schroffen und weltfeindlichen Sittenzucht entgegen und verlangten, gegenüber der beginnenden und um sich greifenden sittlichen Indifferenz, insbesondere die gänzliche Ausschließung derer aus der Kirche, die als Christen in Todsünden d. h. Verläugnung Christi in Verfolgungen, Ehebruch und Hurerei verfallen waren, sie verwarfen die zweite Buße.

II. Die Entstehungsursachen des Montanismus.

Nicht augenblickliche Verhältnisse waren es, die seine Bildung veranlaßten, sondern die Ursachen derselben lagen schon seit lange im Christentum verborgen und bedurften nur einer geringfügigen Veranlassung, um zum Ausbruche zu kommen.

In Phrygien entstand diese Sekte, wie es sich schon aus ihrem Namen der Kataphrygier und den Berichten des Eusebius und Epiphanius ergiebt. Es würde indessen falsch sein, aus diesem Umstande, wie es mitunter geschehen ist[1], den Schluß zu ziehen, daß, die Ursache ihrer Entstehung ganz, oder auch nur zum größten Teil in dem zu sinnlich enthusiastischer Gottesverehrung hinneigenden phrygischen Volkscharakter zu suchen sei. Allerdings muß zugestanden werden, daß der Montanismus, namentlich in Bezug auf die Form seiner Prophetie, viele Kennzeichen des in den ekstatischen Kulten der Cybele, Magna mater Idaea und des Bacchus zu Tage tretenden Orgiasmus der phrygischen Naturreligion an sich trägt; viele Eigentümlichkeiten desselben sind erklärlich, wenn man mit anderen aus den Andeutungen des Didymus und des Hieronymus schließen will, daß Montan vor seiner Bekehrung Priester der Cybele gewesen sei. Die bei den Montanisten gebräuchlichen Xerophagien würden dann wahrscheinlich dem Kultus dieser Göttin entstammen. Aber dieses Moment, wenn es überhaupt in Betracht kommt, hat gewiß nur in ganz untergeordneter Weise mitgewirkt; es bewirkte höchstens als accidenteller Grund, daß die montanistische Bewegung gerade hier zum Ausbruch kam; daß sie aber Erfolg hatte, einen empfänglichen Boden fand, Anhänger auch in allen Teilen des römischen Reiches gewann, die in ihre Anschauungen und Bestre-

1) Vergl. Neander: Allgemeine Kirchengeschichte. Hamburg 1827 B. I. p. 870 ff.

bungen eingingen, daß sie eine bedeutsame Krisis in der Entwickelung der katholischen Kirche hervorbrachte, das rührt daher, daß sie in eine bereits angefangene Bewegung eintrat, sich an bereits vorhandene Anschauungen und Bestrebungen anschloß, sie überbietend und übertreibend. Nicht nationale Eigenheiten waren es, welche den Montanismus hervorriefen, sondern der ganze Charakter der Zeit, die geistige Strömung, welche damals unter den Christen herrschte, und die durch denselben zum Ausdruck gebracht wurde, wenn auch in potenzirter und intensiverer Form.

Inmitten der vielen, jahrelang andauernden Verfolgungen, welche die Kirche zu erdulden hatte, war es der Chiliasmus, die Hoffnung auf die baldige Parusie Christi, welche die Christen ermutigte, die grausamsten Folterqualen standhaft zu ertragen, und sie mit Zuversicht auf baldige Beendigung aller ihrer Leiden erfüllte. In jedem neuen, die Kirche verfolgenden Kaiser glaubte man den Antichrist und dessen Reich gekommen, und bereitete sich deshalb auf die bald beginnenden Freuden des himmlischen Jerusalems vor. In ihrer höchsten Potenz findet man diese chiliastischen Hoffnungen in der zu Ende des ersten resp. zu Anfang des zweiten Jahrhunderts entstandenen Apokalypse ausgedrückt vor, welche denn auch von den Montanisten zum Beweise der Wahrheit ihrer Prophezeihungen über das nahe Ende der Welt häufig benutzt wurde, so häufig, daß einige, namentlich die Aloger, keinen Anstand nahmen, die ganze Apokalypse für ein montanistisches Machwerk zu erklären. In dieses himmlische Jerusalem sollte nun aber die Kirche einziehen als eine heilige und reine; wie war dieses aber möglich, wenn sie sich mit weltlichen Angelegenheiten beschäftigte, sich auf wissenschaftliche Spekulation einließ und Todsünder in ihrer Mitte duldete? Deshalb eben suchte der Montanismus, welcher die Wiederkunft Christi, den Aussprüchen seines Propheten gemäß, als in allernächster Zeit bevorstehend betrachtete, durch rücksichtslose Geltendmachung und Wiederherstellung des ursprünglichen weltfeindlichen Geistes des Christentums seine Anhänger der Welt gänzlich zu entfremden, sie von jeder Wissenschaft fern zu halten und ihr ganzes Dichten und Trachten nur auf das jenseitige Jerusalem zu richten, welches bald in Pepuza und Tymium sich niederlassen werde; deshalb eben stieß er alle Todsünder unwiderruflich aus der Kirchengemeinschaft als einer Gemeinde der Heiligen und Reinen, der Pneumatiker, aus.

Daß diese Bewegung in Kleinasien und nicht im Abendlande zum Ausbruch kam, hatte seine guten Gründe; denn hier hatte naturgemäß bisher das regste kirchliche Leben geherrscht, hier waltete noch frisch die Erinnerung an die Apostel Paulus und Johannes, durch deren Wirksamkeit das Christentum hier seine weiteste Verbreitung erlangt hatte. Das Morgenland war die Heimat der ersten und mit der bedeutendsten Apologeten und Kirchenväter; Männer wie Polykarp, Thraseas, Sagaris, Papirius, Melito, Apolinarius und Miltiades sind Beweis für die Blüte dieser Kirche im zweiten Jahrhundert. Auch die kirchliche Organisation war hier schon weiter vorgeschritten als im Abendlande; der Episkopat hatte hier schon festen Fuß gefaßt, während in Griechenland und Kleinasien noch Presbyter-Kollegien die Gemeinde leiteten. Auch die Geburtsstätte der bedeutendsten kirchlichen Sekten ist im Morgenlande zu suchen, so der Gnostiker und Manichäer. Hierzu kam nun noch das häufige Auftreten von Propheten und Prophetinnen gerade in Kleinasien; ich erinnere nur an Philippus von Hierapolis und seine weissagenden Töchter, sowie an Quadratus und Ammias. Das Morgenland auch war die eigentliche Heimat und Pflanzstätte des Chiliasmus endlich, denn hier war die Apokalypse entstanden und zuerst vor die Welt getreten; von hier stammten die wärmsten Verteidiger desselben, Justinus Martyr und Irenäus; freilich sollten ihm auch hier seine erbittertsten Feinde in den Gnostikern und vor allem in der alexandrinischen Schule entstehen.

Die unmittelbare Veranlassung zum Ausbruche dieser weltfeindlichen Ideen konnte nun allerdings sehr wohl in äußeren Umständen liegen. Hungersnot und Erdbeben, verheerende Krankheiten, vor allem aber die von Jahr zu Jahr an Heftigkeit zunehmenden Verfolgungen waren sehr wohl geeignet, gesteigerten Ernst zu erwecken, dem Gedanken der baldigen Parusie neue Kraft zu verleihen und zur Bereitung der Kirche auf den Tag des Herrn durch Ausscheidung alles weltlichen Wesens aufzufordern. Von hier zum Montanismus war nur ein kleiner Schritt, und Montan handelte ganz im Sinne seiner Zeit, wenn er in prophetischen Reden das baldige Ende der Welt und die Wiederkunft Christi verkündigte und die Menschen zu strenger Buße aufforderte. Für derartige Bestrebungen war nun die Zeit um 160 äußerst geeignet, denn abgesehen von der Verfolgung, die auf Marc Aurel's Veranlassung damals Kleinasien, namentlich

Smyrna betraf, dessen von allen Christen hochverehrter Bischof Polykarp, der Lehrer Asiens, lebendig verbrannt wurde, durchzog zu Beginn der sechziger Jahre die furchtbarste Pest des Altertums auch Kleinasien, Tausende von Menschen hinraffend. In dieser Zeit begann denn auch zuerst der Montanismus die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu lenken.

Wir wollen uns nun zum Lehrbegriff dieser Sekte wenden, sodann das ihm Eigentümliche hervorheben und dann erst auf das Leben und die äußeren Schicksale des Stifters wie der Sekte kurz eingehen. Zunächst wird es indessen noch von Interesse sein, einige Worte über die Quellen zu sagen, welche uns zur Beurteilung dieser Punkte vorliegen. Es ist hiebei zunächst zu bemerken, daß man weder im Morgen- noch im Abendlande besondere Sorge getragen hat, die Schriften der Häretiker zu erhalten, vielmehr hat man sich möglichst bemüht, dieselben verschwinden zu lassen. Die einzigen Nachrichten, welche wir im Allgemeinen über die Häretiker haben, befinden sich in den Schriften ihrer Gegner, die gewöhnlich mit Haß und Bitterkeit, wenigstens nie unparteiisch von ihnen sprechen und sie überall zu widerlegen suchen; nur aus diesen Widerlegungen erfahren wir denn einiges über die Gebräuche und Lehrsätze der Sekten. Nach den Angaben dieser Gegner erscheinen ihre Gebräuche oft sinnlos und sogar abscheulich; wir finden nun zwar in der Geschichte der Menschen des Unsinns und der Abscheulichkeiten hinreichend genug, und so wäre dieses gerade kein Grund, an der Wahrheit der Nachrichten zu zweifeln. Aber einer Beschuldigung, die von Feinden kommt, kann man nun wieder nicht eher Glauben beimessen, bis man die gegenseitige Verteidigung auch untersucht hat; wir haben hier eben nur die Klage, audiatur et altera pars ist aber unmöglich. Es ist übrigens erstaunlich, wie sehr sich die Kirchenväter beeilten, den Häretikern diejenigen Verbrechen vorzuwerfen, deren die Christen selbst von den heidnischen und jüdischen Schriftstellern beschuldigt wurden.

Daß der Montanismus diesem Schicksale entgangen ist, daß wir von seinen Lehren und Gebräuchen eine viel genauere Kenntnis besitzen, als von denen der meisten anderen Sekten jener Epoche, das haben wir einzig und allein dem Umstande zu verdanken, daß die Schriften eines seiner eifrigsten Verteidiger und Anhänger, die Tertullian's, Presbyter zu Carthago, durchaus nicht als Ketzerschriften,

sondern als die eines Kirchenlehrers angesehen wurden und als solche in vielen Fällen die Norm für das Verhalten der Bischöfe seiner Vaterstadt abgaben. Es ist uns hiedurch einerseits eine genaue Kenntnis ihres Lehrbegriffs, anderseits aber auch eine Prüfung über die Wahrheit der vielen wider sie erhobenen ketzerischen Beschuldigungen möglich gemacht. Freilich müssen wir bemerken, daß die Lehrsätze, wie sie bei Tertullian niedergelegt sind, durchaus nicht in dieser Reinheit und Klarheit bei Montan und seinen Anhängern zu finden waren. Man kann wohl sagen, daß Tertullian die Ideen, welche bei Montan in sehr roher und sehr wenig ausgestalteter Form auftraten, und die, ihrem wesentlichen Gehalte nach, wohl ihm selbst unmittelbar in der Seele gelegen hatten, mit ziemlicher Selbständigkeit und Freiheit, seiner Eigentümlichkeit gemäß, entwickelte, sodaß sie unter seiner geistvollen Hand etwas weit gehalt- und sinnvolleres wurden, als sie von Haus aus waren; man kann ihn mit vollem Rechte als den theologischen Apologeten des Montanismus betrachten. Wenn aber von gewisser Seite behauptet wird, man könne Tertullian gar nicht als Vertreter des Montanismus betrachten, die in seinen Schriften entwickelten Ideen seien nicht die Montan's, so muß dem gegenüber wieder daran fest gehalten werden, daß die Grundgedanken seiner Lehren identisch mit denen des Montanismus sind, und daß wir ihn, da er in seinen Schriften mehrmals Montan und seine Genossen als göttlich erleuchtete Propheten eifrigst anerkennt, sich auf ihre Aussprüche wie auf die heiligen Schriften bezieht, und von ihnen an eine neue Entwickelungsperiode der Menschheit datirt, die Periode des Paraklets, die er sinnreich als die volle organische Entfaltung der stufenweise fortschreitenden göttlichen Offenbarung darzustellen wußte, mit Rücksicht hierauf ganz und voll als Montanisten betrachten müssen.

Außer dieser für uns so wichtigen Hauptquelle liefern uns noch Eusebius[1] und Epiphanius[2] mehrere wertvolle Beiträge zum Verständnis dieser Bewegung. Die übrigen wenigen Notizen, welche wir bei Hieronymus, Hippolyt, Didymus ꝛc. finden, sind von untergeordnetem Werte.

1) V. 3, 14—19. — 2) adv. haer. 48—49.

III. Wesen und Ziel des Montanismus.

A. Allgemeines.

Montan wollte im Hinblick auf die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi auf Grund der von ihm gegebenen Bestimmungen eine Reform der Kirche in sittlicher Beziehung bewirken. Das Urbild der Kirche, wie sie sich ihm in den Evangelien und der Apostelgeschichte zeigte, war nicht mehr in derselben Reinheit wie ehedem vorhanden, mancher Flecken hatte dasselbe getrübt. Aus der reinen Geisteskirche, wie sie dort geschildert wird, war allmählich eine mehr oder weniger weltlich gesinnte Kirche geworden, eine Kirche, deren Lehrer sich nicht mehr an den Wortlaut der heiligen Schriften hielten, sondern durch ihre allegorische Erklärung den Sinn derselben verdunkelt und teilweise sogar verfälscht hatten. Seinen Gipfelpunkt erreichte diese Form der Auslegung bei den Gnostikern, weshalb wir auch die Montanisten als die heftigsten Feinde derselben auftreten sehen. Auch der Glaube an die Parusie Christi war nicht mehr in der Lebhaftigkeit und Unerschütterlichkeit vorhanden, wie zu der Apostel Zeiten; man konnte das aus der ganzen Tendenz der Kirche entnehmen. Wozu, so mag sich Montan gefragt haben, wozu die ganze Kirchenverfassung, das Anpassen an die Gebräuche der Welt, wenn in kürzester Frist das Ende aller Dinge naht? Diesem weltlichen Hange der Kirche wollte Montan ein Ende machen, daher seine streng rigoristischen Verordnungen über das Fasten, Martyrium, die Ehe und die Buße, daher seine gänzliche Verachtung aller Wissenschaft und Kunst; alles dieses sollte nur dazu dienen, den Geist des Menschen abzuziehen von allem Irdischen und ihn hinzulenken und vorzubereiten auf das Jenseits. Wie aber konnte er seinen Verordnungen den nötigen moralischen Nachdruck verleihen, um die sündigen, verstockten Menschen zur Buße zu bewegen? Würden sie

ihm, wenn er aus bloßer, menschlicher Empfindung zu ihnen geredet hätte, den Glauben und das Vertrauen entgegengebracht haben, dessen er zur Durchführung seiner Ideen so notwendig bedurfte? Sicherlich nicht. Zwar würden einige besonders asketisch angelegte Naturen ihm beigefallen sein, aber die große Menge der Christen würde sich doch seinen Bestrebungen gegenüber ablehnend verhalten haben, und zwar aus ganz natürlichen Gründen. Denn die angesehensten Kirchenlehrer, welche die Autorität der Apostel und ihrer Schüler hinter sich hatten, lehrten ja gerade über die Hauptpunkte seiner Forderungen, so über das Martyrium, Fasten und die Buße, etwas ganz Verschiedenes. Und wer war er denn, daß er sich gegen die Lehren dieser hochangesehenen Männer auflehnen wollte? Ein Neugetaufter, im Verhältnis zu jenen Ungebildeter, dem Gros der Christenheit völlig Unbekannter! Anderseits aber hatte er wieder verschiedentlich Gelegenheit zu bemerken, mit welcher Ehrfurcht man den in jener Zeit noch mitunter auftretenden Propheten und Prophetinnen gegenübertrat, mit welcher gläubigen Andacht man ihren aus göttlicher Inspiration hervorgehenden Aussprüchen lauschte. Was war natürlicher, als daß er diesen mächtigen Einfluß, den die Prophetie damals noch auf die Menge des Volkes ausübte, zur Erreichung seiner Ziele benutzte, daß er sich selbst für einen von Gott erleuchteten Propheten, seine Prophezeiungen für die Ausflüsse des heil. Geistes ausgab. Man ist hierbei durchaus noch nicht genötigt, an einen in bewußter Absicht ausgeführten Betrug zu denken, sondern Montan konnte, bei seiner fortwährenden intensiven Beschäftigung mit diesen Ideen und bei dem schon ohnehin zum Uebernatürlichen hinneigenden phrygischen Volkscharakter, schließlich sehr leicht zu der Einbildung kommen, er sei in der That ein bevorzugter Mensch, ein Organ, durch welches der Paraklet seine Willensmeinung den Menschen kund thäte. Ich will nun, indem ich mich im Großen und Ganzen an die Disposition Ritschl's halte, zuerst die Form, sodann den Inhalt und endlich das Charakteristische der neuen Prophetie besprechen.

B. Die Form der neuen Prophetie.

Wenn wir die oben angestellte Betrachtung als richtig gelten lassen, so fällt uns auch sofort der Grund in die Augen, der bei

Montan einen anderen Charakter der Prophetie hervorrief, als die, von welcher die heil. Schriften Kunde gaben. Die Propheten des alten Bundes hatten das ihnen durch göttliche Inspiration wunderbar Geoffenbarte nüchternen Sinnes verkündigt, sie hatten ihre eigene Persönlichkeit mit allen ihren Geisteskräften in den Dienst des göttlichen Geistes gestellt, waren sich dabei aber sehr wol des Unterschiedes ihrer Person von dem in ihnen wirkenden Geiste bewußt geblieben. Montan dagegen war kein wahrer Prophet, wie es sich auch schon aus der Nichterfüllung seiner Prophezeiungen ergiebt, er vollführte unbewußt einen Betrug, indem er seine Aussprüche als göttliche Offenbarung hinstellte. Selbstverständlich konnte auch dieser nur den wahren Propheten eigene Charakter der Prophetie bei ihm nicht auftreten; wohl aber konnte er in einem Zustande des Somnabulismus, der Hypnotisirung, derartige prophetische Aussprüche thun. In einem solchen Zustande ruht der Körper, der Geist ist aber um so thätiger, wobei er indessen das Selbstbewußtsein verliert, und kann sich in kurzen, abgebrochenen, nur lose zusammenhängenden Sätzen den Zuhörern verständlich machen. Mit dem Aufhören dieses Zustandes wird auch der erhöhten Geistesthätigkeit ein Ende gemacht, der wieder zum Bewußtsein gelangte Prophet weiß aber nichts mehr von dem, was er in der Bewußtlosigkeit gesprochen hat, seine Prophezeiungen würden verloren gehen, wenn sie nicht von seinen Zuhörern aufgezeichnet würden. Der Irrtum Montan's bestand eben darin, daß er den während der Entzückung in ihm wirkenden Geist nicht für seinen rein menschlichen, zu erhöhter Thätigkeit entflammten, sondern für den heil. Geist hielt, der sich seines Körpers als eines willenlosen Werkzeuges bediene, um der Menschheit neue Offenbarungen zu verkünden.

In dem montanistischen Offenbarungsprinzip erkennen wir den Einfluß des phrygischen Volkscharakters, es nahm von vorne herein die Form der heidnischen Mantik an. Die neuen Propheten selbst sprechen sich darüber mit völliger Klarheit aus; so spricht der Paraklet durch Montanus: „Siehe, der Mensch ist wie eine Leyer, und ich spiele darauf umher wie ein Plektron. Der Mensch schläft, und ich wache. Siehe, der Herr ist es, der die Herzen der Menschen in Entzücken versetzt und den Menschen ein Herz giebt. Ich bin der Herr, der allmächtige Gott, der in dem Menschen Wohnung macht". Der Mensch verhält sich also zur Einwirkung des Geistes vollkom-

men passiv, er ist das willenlose Werkzeug des Parakleten, der durch ihn redet, und der in seinem Unterschiede vom Menschen im Moment der Ekstase als das eigentlich aktive Subjekt der Offenbarung erscheint. Der Montanismus, welcher in anderer Beziehung darauf ausgeht, das subjektive Element in sein Recht einzusetzen, fängt also damit an, daß er die Subjektivität unterdrückt, freilich nur um eine desto größere Verherrlichung derselben vorzubereiten. Dieses Zurücktreten des Selbstbewußtseins des Begeisterten zeigt sich schon darin, daß nicht der Prophet, sondern der Geist selbst direkt als redende Person eingeführt wird; es zeigt sich ferner in den Aussprüchen der weiblichen montanistischen Propheten, wo der Geist sich dennoch stets der maskulin. Form bedient.

Aber nur derjenige wird dieser Gunst, dem Parakleten als Organ dienen zu dürfen, teilhaftig, der sich vollständig der Welt entfremdet, allen irdischen Lüsten entsagt, und all seine Gedanken auf Gott koncentrirt, damit Gott ihm seine Gedanken offenbare. In diesem Sinne haben wir folgende Stelle bei Tertullian[1] aufzufassen: „Item per sanctam prophetidam Priscam ita evangelizatur, quod sanctus minister sanctimoniam noverit administrare. Purificantia enim concordat, ait, et visiones vident, et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt manifestas, tam salutares, quam et occultas".

Gerade gegen die Form der neuen Offenbarung, gegen die ἔκστασις oder amentia, wie Tertullian es übersetzt,[2] richteten sich die Angriffe der kleinasiatischen Kirchenlehrer. Und es war natürlich, daß sie gerade hiergegen eiferten; denn wodurch sollten sie beweisen, daß die Inspiration Montan's und seiner Genossinnen nicht vom heil. Geist herrühre? Konnten sie es leugnen, daß auch jetzt noch Propheten in der Kirche auftraten? Gewiß nicht, denn dann konnte ihnen Philippus von Hierapolis und seine weissagenden Töchter, Quadratus und die Ammia, das Zeugnis Justin's Martyr, sowie der noch in aller Gedächtnis lebende hochverehrte Polikarp von Smyrna und auch Melito von Sardes vorgehalten werden. Und waren denn die Aussprüche Montan's etwa gegen das Dogma gerichtet, oder auch nur dem christlichen Geiste jener Zeit zuwider?

1) Tertullian: de exh. cast. 10.
2) adv. Marcion IV, 22.

Durchaus nicht, denn gerade aus ihrer Orthodoxie leiteten die Montaniſten den Beweis her, daß ihre Prophetie eine echte ſei. Der einzige Punkt, an dem die montaniſtiſche Prophetie angegriffen werden konnte, war eben der Charakter derſelben. Gelang es ihnen zu beweiſen, daß dieſe im Widerſpruch ſtehe mit der Form, in welcher ſie bisher aufgetreten war, konnten ſie darthun, daß dieſe Art der Prophetie nicht auftreten könne bei wahren Propheten, daß ſie etwas Heidniſches, ein Kennzeichen der falſchen Propheten ſei, ſo war ihnen ein Mittel in die Hand gegeben, zu beweiſen, daß die Prophetie Montan's eine falſche ſei, daß ſeine Inſpiration nicht vom Parakleten, ſondern vom Teufel herrühre. Ließen ſie hingegen die Prophetie Montan's als eine echte gelten, ſo mußten ſie auch die ganze Disciplin des Parakleten anerkennen, und da ſie dieſes im Intereſſe der Wohlfahrt der Kirche nicht wollten und auch nicht durften, ſo richteten ſie ihr ganzes Streben zunächſt auf dieſen Punkt. So ſchrieb namentlich Miltiades[1] ein ganzes Buch gegen ſie, in welchem er bewies, „ein wahrer Prophet dürfe gar nicht in Ekſtaſen weiſſagen.“ Und der Ungenannte bei Euſebius[2] erzählt von Montan, „daß er plötzlich in Entzückung und eine falſche Ekſtaſe geriet, ſchwärmte und ſeltſame Dinge zu reden begann, indem er wider die alte hergebrachte Weiſe und Ueberlieferung der Kirche prophezeite“. Er berichtet weiter, „daß dieſer Zuſtand mit freiwilliger Unwiſſenheit angefangen und mit unwillkürlicher (unfreiwilliger) Raſerei geendet habe, und behauptet dann, daß ſie (die Montaniſten) weder einen Propheten des alten, noch einen des neuen Teſtamentes anzuführen vermögen, der auf dieſe Weiſe vom Geiſte ergriffen worden wäre, daß ſie ſich weder auf einen Agabus, noch einen Judas, noch einen Silas, noch die Töchter des Philippus, noch die Ammia in Philadelphia, noch einen Quadratus, noch irgendeinen anderen berufen können“. Auch er will durch dieſe Worte unzweifelhaft die Unechtheit der montaniſtiſchen Prophetie darthun; auch nennt er die montaniſtiſche Entzückung nie ἔκστασις, ſondern ſtets recht bezeichnend παρέκστασις. Die Montaniſten dagegen behaupteten die völlige Identität ihrer Prophetie mit der alt- und neuſtamentlichen, behaupteten die Ekſtaſe als ſtete Form jeder Offenbarung im alten wie im neuen Bunde. Tertullian

1) Euseb. V, 17 (Miltiades).
2) Euseb. V, 16. 17.

führte hierfür die verschiedensten Stellen an, namentlich berief er sich auf Luk. 9, 33, wo Petrus bei der Verklärung Christi sagt: „Wir wollen drei Hütten bauen, eine für dich, eine für Moses, eine für Elias", wobei bemerkt wird: „er wußte aber nicht, was er sagte". Aus diesem Nichtwissen Petri schließt er, daß derselbe ebenfalls ekstatisch geredet habe, und zur Begründung seiner Meinung sagt er dann folgendes:[1] „Defendimus in causa novae prophetiae, gratiae ecstasin, id est amentiam, convenire. In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina: de quo inter nos et Psychicos quaestio est" und de anima cap. 11 sagt er: „Ecstasis, sancti spiritus vis, operatrix prophetiae". Und de anima cap. 9 beschreibt er selbst eine derartige montanistische Vision, die eine Schwester in Carthago gehabt hatte, mit folgenden Worten: „Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in Ecclesia inter Dominica solennia per ecstasin in spiritu patitur, conversatur cum angelis, aliquando etiam cum Domino, et vivet et audit sacramenta, et quorundum corda dinoscit, et medicinas desiderantibus submittit etc." Nach Hieronymus[2] hat Tertullian als Entgegnung auf die Schrift des Miltiades sieben Bücher de ecstasi geschrieben, von denen das letzte speciell gegen Apollonius gerichtet war. Leider ist dieses höchst interessante Werk verloren gegangen.

Aber dieser ganze Beweis war eigentlich überflüssig, denn die Montanisten folgerten aus ihrer Behauptung, daß alles in ihrem Zeitalter, d. h. dem des Parakleten, seine höchste Vollendung erreiche, daß auch ihre Form der Prophetie die vollendetste sei, alle vorangegangenen an Zweckmäßigkeit und Angemessenheit übertreffe. Hatte bei den früheren Offenbarungen Gottes noch der menschliche Geist thätig mitwirken dürfen, so war dieses Verhältnis den Offenbarungen des Parakleten nicht mehr angemessen, die menschliche Thätigkeit, sogar das Selbstbewußtsein mußte völlig zurücktreten, damit der menschliche Körper, unter dem Einflusse des Geistes Gottes stehend und von seiner göttlichen Kraft überschattet, dem Geiste als willenloses Organ zur Verkündigung seines Willens diene, ähnlich

1) adv. Marcion IV, cap. 22.
2) Hieron. catal. cap. 53.

wie das Instrument dem Spieler zur Hervorbringung und Mitteilung seiner Melodien.

Aber war denn die nova prophetia wirklich etwas ganz Neues, Unbekanntes, ein der Kirche bis dahin fremdes Offenbarungsprinzip? Auch diese Frage läßt sich nicht leicht bejahend, eher noch verneinend beantworten. Schon frühe hatte sich in der katholischen Kirche selbst eine der montanistischen sehr ähnliche Vorstellung von der Prophetie gebildet, welche die natürliche, die menschliche Seite an derselben auch schon großenteils übersah und die prophetische Erleuchtung fast als einen nur einseitigen Akt des göttlichen Geistes durch den Menschen als todtes, teilnahmloses Organ auffaßte, nicht als wesentlich zugleich eine Erregung und Bethätigung des lebendigen menschlichen Bewußtseins durch den göttlichen Geist. Diese Vorstellung von der Prophetie wurde bei den Kirchenlehrern ohne Zweifel durch Philo hervorgerufen, welcher dieselbe der Philosophie Plato's entlehnte. So erklärte schon Justinus Martyr die Prophetie als eine Wirksamkeit des göttlichen Geistes, der sich die Menschen nur rein leidend hingeben müssen. Die Vergleichung der Propheten mit Instrumenten finden wir außer bei Montan auch bei Justin, Hermas und Athenagoras. So sagt Justin z. B., das Göttliche selbst, als Plektrum vom Himmel herabsteigend, gebraucht die gerechten Männer wie eine Zither oder Leyer und enthüllt uns so die Kenntnis der göttlichen Dinge.[1] Und ähnlich drückt sich Athenagoras aus, wenn er sagt, daß der Geist den Mund der Propheten als sein Organ bewegt und, ihre Gedanken beseitigend, sich ihrer wie ein Flötenbläser der Flöte bedient habe.[2] Irenäus bezeugt uns, daß die Prophetie eine Gabe der Gnade Gottes sei, und daß daher die Propheten nur sprechen, wo und wann Gott es will.[3] Wir sehen also, daß die Form der neuen Prophetie nichts Neues für die Kirche war, und daß die Lehrer derselben ähnliche Vorstellungen von derselben hatten wie Montan. Auch bei ihnen ist die menschliche Selbstthätigkeit des Propheten schon entschieden zurückgedrängt, wenn auch noch nicht bestimmt völlig ausgeschlossen, wie es nun eben unumwunden durch den Montanismus geschieht. Letzterem ist eben die prophetische Be-

1) Cohort. ad Graec. 8. — 2) Suppl. pro Christ. cap. 7.
3) adv. haer. I. 13. 3 sq.

geisterung eine rein ekstatische, ein rein übernatürlicher, ausschließender Akt Gottes durch das lediglich leidentliche und bewußtlose Organ des Propheten. Der der heidnischen Mantik entlehnte Charakter der montanistischen Prophetie entsprach also völlig den zur Zeit herrschenden Anschauungen der Kirche vom Wesen der Prophetie, und doch bekämpfte letztere dieselbe, als sie bei Montan praktisch verwirklicht wurde; und sie mußte sie bekämpfen als eine gefährliche Vermischung und Verfälschung christlicher Grundanschauungen mit heidnischen Ansichten. Sie mußte dieses um so mehr thun, als es anfänglich der einzige Weg war, den Montanismus zu bekämpfen; späterhin als die Prophezeiungen Montan's und seiner Genossinnen sich erst als falsch erwiesen hatten, waren ihr auch noch andere Mittel zu diesem Zweck geboten, die dann auch von Apollonius und dem Anonymus bei Eusebius eifrigst benutzt wurden.

C. Der Inhalt der neuen Prophetie.

1. Das Dogma.

Es scheint, daß diese novi prophetae in dogmatischer Beziehung von der Lehre der katholischen Kirche nicht abgewichen seien, wenigstens wissen ihnen selbst ihre heftigsten Gegner in dieser Beziehung nichts Böses nachzusagen. So stellt ihnen z. B. Epiphanius[1] folgendes Zeugnis aus: Die Kataphrygier nehmen die ganze heilige Schrift an, das alte und neue Testament und bekennen gleicherweise die Todtenauferstehung; über den Vater und den Sohn und den heil. Geist denken sie ebenso wie die heil. allgemeine Kirche. Firmilianus[2] erwähnt sie als solche, welche „obgleich sie neue Propheten anerkennen, doch denselben Vater und Sohn wie wir anzunehmen scheinen". Und Hippolyt[3] berichtet, „daß die Phrygier Gott den Vater und Schöpfer des Alls gleich der Kirche bekennen, und was das Evangelium von Christo bezeugt". Auch Tertullian beteuert dieses wiederholt in seinen Schriften, indem er sagt, daß das Dogma kein Trennungsgrund zwischen den Pneumatikern sive Montanisten und den Psychikern sive Katholikern sei, daß vielmehr in dieser Hinsicht beide Parteien eine Kirche bilden, so de virg. vel. 2. Cum quibus communicamus jus

1) haer. 48. 1. — 2) Firmilianus ep. Cypr. 75, 19.
3) Refut. VIII, 19.

pacis et nomen fraternitatis. Una nobis et illis fides, unus deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta; semel dixerim, una ecclesia sumus. Aber aus dieſer dogmatiſchen Orthodoxie leiteten die Montaniſten eben den Beweis für die Echtheit ihrer Prophetie her; ſo behauptet Tertullian, einer Fälſchung der Disciplin müſſe doch eine Fälſchung des Dogma vorangehen, de mon. 2. Adversarius spiritus ex diversitate praedicationis apparet, primo regulam adulterans fidei, et ita ordinem adulterans disciplinae. — Ante quis de deo haereticus sit necesse est, et tunc de instituto. Paracletus autem multa habens edocere, quae in illum distulit dominus secundum praefinitionem, ipsum primo Christum contestabitur, qualem credimus, cum toto ordine dei creatoris, et ipsum glorificabit, et de ipso commemorabit.

Er ſelbſt aber bekennt nach wie vor ſeinem Uebertritt zum Montanismus die Glaubensregel der katholiſchen Kirche, welche er als allein immobilis et irreformabilis bezeichnet.[1] Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis. — Hac lege fidei manente cetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scil. et proficiente usque in finem gratia Dei. Aber auch die Rechtgläubigkeit der übrigen Montaniſten, namentlich ihrer Propheten, beſtätigt er nachdrücklichſt.[2] Hi (Psychici) Paracleto controversiam faciunt, propter hoc novae prophetiae recusantur, non quod alium deum praedicent Montanus et Priscilla et Maximilla, nec quod Jesum Christum solvant, nec quod aliquam fidei aut spei regulam evertant, sed etc. Dabei bezeichnet er den Parakleten als den deductor omnis veritatis, den confirmator omnium, dux universae veritatis, welcher die überlieferte Glaubensregel beſtätigt und befeſtigt, allen bisherigen Unklarheiten der heiligen Schrift ein Ende macht und keinen Zweifel über ihren von den Häretikern verdrehten Sinn zurückläßt. So ſagt er:[3] At enim Deus omnipotens effundens in novissimis diebus de suo spiritu in omnem carnem in servos suos et ancillas, et fidem laborantem resurrectionis carnalis animavit, et pristina instrumenta manifestis verborum et sensuum luminibus ab omni ambiguitatis obscuritate purgavit. — (Spiritus sanctus) iam omnes

1) de virg. vel. 1. — 2) de ieiun. 1.
3) de res. carn. c. 63.

retro ambiguitates et quas volunt parabolas, aperta atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit, per novam prophetiam de paracleto inundantem. Und nach Joh. 16, 3 bestimmt er die Aufgabe des Parakleten dahin „quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur.

Von diesem Parakleten beseelt, bekämpft Tertullian nach seinem Uebertritt zum Montanismus die Häretiker nur um so eifriger, vor allem aber die Gnostiker. So fordert er z. B. Marcion auf, seine Lehre durch prophetische Aussprüche zu beweisen,[1] indem er von der Voraussetzung ausgeht, daß es in einer Häresie keine wahre Prophetie geben könne. Wenn dieser dann behauptet, die apostolische Wahrheit sei in der nachapostolischen Zeit verfälscht worden, so weist Tertullian darauf hin, daß nicht Marcion die apostolische Wahrheit besitze, sondern daß sie in den apostolischen Kirchen zu suchen sei, und stellt die Bischöfe von Ephesus, Smyrna, Rom ꝛc. als die Träger und Bewahrer derselben auf.

Die montanistischen Propheten scheinen sich indessen nicht blos auf disciplinarische Vorschriften beschränkt zu haben, sondern sie wagten sich auch an die theoretischen Lehren der Kirche und suchten die über dieselben entstandenen Streitigkeiten durch die Aussprüche des Parakleten beizulegen. Aber schon daraus, daß Tertullian sich so oft auf diese Offenbarungen beruft, kann man den Schluß ziehen, daß Montan und seine Genossinnen nichts der gewöhnlichen Lehre der Kirche Widerstreitendes vorgetragen haben werden, was ihnen ja auch ausdrücklich von Epiphanius und Anderen bezeugt wird.

So nahmen die Montanisten namentlich an dem Streit über die Trinitätslehre teil, doch kann man nicht genau entscheiden, ob sie Anhänger der monarchianischen oder der Logoslehre gewesen sind. Man muß hier einen Unterschied machen zwischen der Meinung Tertullian's und der der kleinasiatischen Montanisten. Ersterer zeigt sich in seinem Streit mit Praxeas als entschiedener Anhänger der hypostatischen Trinitätslehre und als eifriger Gegner des Monarchianismus; er beruft sich bei dieser Gelegenheit häufig auf das Zeugnis des Parakleten gegen letztere Lehre.[2] Protulit deus sermonem quemadmodum etiam paracletus ducet, sicut radix fruticem.

1) adv. Marcion I, 21; V, 8. — 2) adv. Prax. cap. 8.

Anders verhält es sich dagegen mit Montan und seinen Prophetinnen, bei welchen wir keine scharfe hypostatische Trennung dreier Personen wahrnehmen können; dafür sprechen z. B. die Aussprüche Montan's: „Ich der Herr, der allmächtige Gott, bin herabgekommen in einen Menschen" und „Weder ein Engel noch ein Gesandter, sondern ich der Herr, Gott der Vater, bin gekommen".[1]

Auch die von Celsus erwähnten, von Ritschl, wahrscheinlich mit Recht, für Montanisten gehaltenen Propheten sagen: „Ich bin Gott oder Gottes Sohn oder göttlicher Geist.[2] Noch entschiedener monarchianisch lauten folgende Worte Montan's: „Ich bin der Vater, der Sohn und der Paraklet".[3] Erklärlich ist dieser Unterschied, wenn man bedenkt, daß überhaupt gegen Ende des zweiten Jahrhunderts und zu Anfang des dritten erst sich die Meinung der Kirche über die Trinitätslehre zu klären begann, und daß im Abendlande die Hypostasenlehre durch Tertullian's Schrift adversus Praxean (geschrieben nicht vor 201) schon lange einen durchschlagenden Erfolg errungen hatte, als im Morgenlande noch der Monarchianismus die herrschende Ansicht war. Aber wie dem auch sein mag, soviel steht fest, daß der Montanismus keiner, von der in Kleinasien anerkannten Kirchenlehre abweichenden Doktrin gehuldigt hat, wie würde ihm sonst der schroff antimonarchianisch gesinnte Hippolyt das Zeugnis der strengsten Orthodoxie ausgestellt haben. Allerdings berichtet er, daß ein Teil der Montanisten, als deren Haupt Aeschines[4] angegeben wird, den Vater, den Sohn und den Geist nicht unterschieden hätten.[5]

Auch in dem Streite gegen ihre Hauptfeinde, die Gnostiker, erwiesen sich die Montanisten orthodox; namentlich richtete sich ihr Eifer auf die von den Gnostikern verworfene Auferstehung des Fleisches. Dahin zielt der Ausspruch der Prisca: „Sie hassen das Fleisch und sind doch Fleisch".[6] Gerade diese Auferstehung verteidigte ja der montanistische Parakletismus, was außer durch Hippolyts Syntagma ausdrücklich durch Tertullian bezeugt wird de resur. 63: Cuius (sc. Paracleti) si hauseris fontes nullam poteris sitire doctrinam, nullus te ardor exuret quaestionum, resurrectionem

1) Epiph. 48, 11. — 2) Orig. c. Cels. VII, 9.
3) Didym. de trin. 41. — 4) Tert. Praescr. haer. 52.
5) Refut. VIII, 19. — 6) Tert. de resur. carn. 11.

quoque carnis usquequaque potando refrigerabis. Und der montanistische Paraklet mußte die baldige Auferstehung des Fleisches mit allem Nachdruck verteidigen, denn nur unter dieser Voraussetzung hatte er ja die meisten auf das Abwenden der Seele von allem Irdischen hinzielenden Verordnungen erlassen. In dieser Voraussetzung war denn auch diese letzte Ausgießung des heil. Geistes erfolgt, die darum auch als die ἐσχαταχαρίσματα in Bezug auf die Form alle vorhergehenden überragen soll. Jetzt erst ist die eigentliche Erfüllung der Prophezeihung Joel's eingetreten (Kap. 3, V. 1 u. 2). Der Zeit der Apostel werden die novissima tempora gegenübergestellt; die in derselben geschehenen Offenbarungen sind, weil für die ultima saeculi spatia vorherbestimmt, höher zu achten, als alle bisherigen. Auf die baldige Parusie Christi hin zielte denn auch die sich auf Matthäus und die Apokalypse[1] stützende Gewohnheit der Montanisten, bei ihren Festen weißgekleidete, Lampen tragende Jungfrauen erscheinen zu lassen.[2] Unzweideutig drückt sich darüber die montanistische Prophetin Maximilla aus, wenn sie sagt: „Nach mir wird keine Prophetin mehr kommen, sondern das Ende der Welt".[3] In diesem Sinne spricht sich auch Tertullian in allen seinen Schriften aus, so z. B. de fuga 12, p. 487: „Antichristo iam instante et in sanguinem non in pecunias hiante Christianorum". Er bezeichnet die gegenwärtige Zeit als tempus in collecto,[4] und deshalb verbietet er die zweite Ehe, deshalb fordert er die Erfüllung seiner anderen disciplinarischen Vorschriften, nicht um den Zorn Gottes zu besänftigen, oder seinen Schutz, seine Gnade zu erlangen, sondern um sich abzuhärten und vorzubereiten auf die in der letzten antichristlichen Verfolgung an uns herantretenden Leiden. Aber auch in diesem Glauben an das nahe Weltende weicht der Montanismus durchaus nicht von der Lehre und dem Glauben der katholischen Kirche ab, denn wir finden denselben in dieser, selbst noch in einer späteren Zeit bei den orthodoxesten Kirchenlehrern wieder, so bei Irenäus und Cyprian, freilich lange nicht so geschärft.

Bei seinen eschatologischen Erwartungen war dem Montanismus aber eigentümlich, durch einen Ausspruch des Parakleten schon im Voraus den Ort bestimmen zu wollen, wo sich das neue Jerusalem nieder-

1) Math. 25, 1 ff. Apok. 3, 18. 7, 9. — 2) Epiph. haer. 49, 2.
3) Epiph. haer. 48, 2. — 4) de exh. cast. 6. de mon. 7.

lassen werde. Daß Pepuza und Tymium als solche Orte bezeichnet werden,[1] zeugt wieder einmal von der großen Einbildungskraft und Selbsttäuschung Montan's und seiner Genossinnen, welche glaubten, daß der Teil der Erde, auf dem sie wandelten, wenn auch noch nicht augenblicklich, so doch später als ein heiliger betrachtet werden müsse. Nach einem anderen Ausspruche der montanistischen Propheten sollte das neue Jerusalem vor seiner Niederkunft zur Erde in den Wolken den Blicken der Menschen sichtbar werden. Da der Paraklet die von Christus gegebenen Gesetze verschärfte, mußte er naturgemäß auch die Verheißungen für Diejenigen, welche seine Gebote befolgten, verstärken und vermehren. So sagt der Geist durch Montan: „Was sagst Du von dem, der das Heil erlangt, sodaß er mehr ist denn ein Mensch? Der Gerechte wird hundertmal mehr leuchten, denn die Sonne, die geringen Geretteten unter Euch werden leuchten hundertmal mehr denn der Mond." Durch solche, den Ungebildeten unter den Christen anschauliche und verlockende Verheißungen suchte der Paraklet zur Befolgung seiner Vorschriften zu ermuntern.

Auch durch seinen Chiliasmus trat der Montanismus nicht in Widerspruch mit irgend einem Dogma der Kirche, ja derselbe gehörte so zum Bekenntnis eines orthodoxen Christen, daß Justinus Martyr nur diejenigen für völlig rechtgläubig erklärte, welche an der Hoffnung des 1000jährigen Reiches Christi auf Erden festhielten.[2] Selbst in späteren Zeiten, als der Montanismus längst aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen war, finden wir diese Anschauungen in fast derselben Innigkeit und Lebhaftigkeit sogar bei dem sonst so nüchternen Cyprian vor, sodaß wir sie nicht einmal für etwas beim Montanismus Auffallendes halten dürfen. Sehr anschaulich schildert Tertullian die Freuden dieses irdischen Jerusalems bereits in seinen vormontanischen Schriften.[3] Und doch ist gerade dieser Punkt Gegenstand heftigen Streites für ihre Gegner geworden. Namentlich trat dieses bei dem römischen Presbyter Cajus in seinen Kämpfen gegen das Montanistenhaupt Proklus zu Tage. In seinem Eifer wider diese Sekte ging er so weit, den ganzen Chiliasmus zu verwerfen. Ja die

1) Hippolyt's Syntagma. Vgl. Philastr. 49. Epiph. 48, 14.
2) Justin. dial. c. Tryph. p. 80. 81. — 3) So de orat. 5.

Aloger, die erbittertsten Feinde der Montanisten, ließen sich durch ihren Haß gegen dieselben sogar verleiten, die Apokalypse und das johanneische Evangelium als untergeschoben zu verwerfen und den Cerinth als den Verfasser dieses Buches anzunehmen. Freilich konnte ein solches Verfahren dem Montanismus nur nützen.

Die Ansichten des Montanismus waren also vollkommen übereinstimmend im Dogma mit denen der Kirche; aber die Thätigkeit des Parakleten erstreckte sich auf dieses Gebiet ja nur insofern, als er die Ansicht der Kirche bestätigte, das eigentliche Feld derselben war die Sitte. Aber auch hier wollte der Paraklet nicht Neues eigentlich einführen, sondern nur das, was in den Bestimmungen Christi und der Apostel dunkel und zweideutig geblieben war, klar legen.

2. Die Disciplin des Parakleten.

Der Paraklet wollte also keineswegs das Dogma der katholischen Kirche ändern, sondern er wollte, wie schon gesagt, die Kirche von all den weltlichen Gebräuchen und Lüsten reinigen, die sie bereits angenommen hatte, er wollte den Sinn seiner Anhänger gänzlich von der Welt ab und auf das Geistige, auf das zukünftige Leben in Christo lenken. Was von Christo und den Aposteln noch nicht befohlen ward, aus Rücksicht auf die Schwachheit des Fleisches, das ordnet der Paraklet jetzt an; die Vervollkommnung der nova lex, die uns von ersteren gegeben ist, wird durch die nova prophetia Montan's bewirkt. Denn es war die Lehre der Montanisten, daß, indem die Kirche auf dem unwandelbaren Grunde des Evangeliums, dessen Festhaltung das Merkmal des Echtchristlichen sei, stehe, sie in den Dingen der Sittenlehre und des Lebens durch die Erleuchtung des heiligen Geistes sich fortschreitend entwickeln und ausbilden solle. Der Montanismus stellte also die Freiheit des immerfort wirkenden Geistes der Formenknechtschaft entgegen.

Diese soeben vermerkte Schwachheit des Fleisches äußerte sich nun vornehmlich in Bezug auf den geschlechtlichen und den Nahrungsgenuß, und es war natürlich, daß sich die Gesetzgebung des Parakleten vornehmlich auf diese Dinge erstreckte. Das Verbot der zweiten Ehe und die Fastengebote sind deshalb auch die beiden hervorragendsten Angriffspunkte ihrer Gegner, so namentlich

des Apollonius[1] und Hippolyt's;[2] und mit Berufung auf die Weissagung: „Es werden kommen, die da verbieten, ehelich zu werden und die Speise zu nehmen, die Gott geschaffen hat" (1 Tim. 4, 3) werden die Montanisten für die dort bezeichneten Lügenredner erklärt. Und doch stellte der Paraklet auch hier keine wider das Dogma der Kirche streitende Gebote auf, er war nur kühn genug zu vollenden, was das Zeitalter erstrebte, und von Allen zu fordern, was an einzelnen Heiligen bewundert wurde, aber auch in dieser Allgemeinheit die Kirche oder die Humanität vernichtet hätte.

a. Die Stellung der neuen Prophetie zur Ehe.

Die Montanisten stellten sich in Bezug auf diesen Punkt zwischen die katholische Kirche einerseits und die Gnostiker andrerseits. Tertullian giebt diesen Unterschied der beiden Parteien in einem Wortspiel[3] an: Haeretici nuptias auferunt, psychisi ingerunt; illi nec semel, isti non semel nubunt. Der Paraklet aber, als in der Mitte stehend, duldete nur eine einmalige Ehe; Tertullian macht aber in den beiden diesem Punkte gewidmeten Schriften de cohortatione castitatis und de monogamia sogleich darauf aufmerksam, daß der Paraklet mit diesem Verbot der mehrmaligen Ehe durchaus keine Neuerung einführe. Er sucht aus verschiedenen Stellen der heiligen Schrift[4] zu beweisen, daß Christus selbst nicht nur die Einehe, sondern sogar vollkommene Virginität gefordert hätte „spadonibus aperiente regna coelorum ut de ipso spadone".[5] Die Sitte an und für sich ist also schon alt, aber der Paraklet fordert jetzt das, was er früher nur gewünscht, wozu er ermahnt hat.

Diese Forderung bezieht sich indessen, wie aus Tert. de pud. 1 und de monog. 1 ersichtlich ist, nur auf die als Christen Verwittweten. Wer noch vor seiner Bekehrung Wittwer geworden, konnte sich selbst nach seiner Aufnahme in den Taufbund ungehindert wieder verehelichen.[6] Si autem acceperis uxorem, non deliquisti, quia ante fidem soluto ab uxore non numerabitur post fidem secunda uxor, quae post fidem prima est. A fide enim etiam ipsa vita nostra censetur. — Itaque mulier, si nupserit, non delinquet, quia nec

1) Euseb. V, 18. — 2) Philos. VIII, 19.
3) de monog. 1. — 4) Math. 19, 12; 1 Cor. 7, 1.
5) de monog. 3. — 6) de mon. 11.

hic secundus maritus deputabitur, quia est a fide primus. Ebenso spricht er sich de mon. 13 und de exh. cast. 3 aus.

Aus dem Verbote der zweiten Ehe seitens der Montanisten geht eine Abneigung derselben gegen die Geschlechtsgemeinschaft überhaupt hervor, doch nicht in dem Maße, wie dies bei den Gnostikern der Fall war, daß sie die Ehe als eine direkt widergöttliche Institution bezeichneten. Im Gegenteil, sie hielten die Ehe als eine durch Christus geheiligte Verbindung zweier durch das Geschlecht getrennter Individuen zu einem Lebensganzen, an und für sich hoch; sie hielten die religiöse Weihe einer solchen Verbindung für eine Hauptsache, sie rechneten zum Wesen einer echtchristlichen Ehe, daß sie in der Gemeinde im Namen Christi geschlossen werde; eine auf andere Weise geschlossene Ehe wurde als unerlaubte Verbindung angesehen, Tert. de pud. c. 4: Penes nos occultae quoque coniunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem indicari periclitantur, nec inde consertae obtentu matrimonii crimen eludunt.

Diese Abneigung der Montanisten gegen die zweite Ehe ging vielmehr zum größten Teile daraus hervor, daß sie es wegen des nahe bevorstehenden Weltendes für überflüssig hielten, dem Menschengeschlecht Nachkommen zu erzeugen, sodaß sie von diesem Grundsatze aus die Ehe allerdings für nichts Anderes als fleischliche Lust halten konnten. Wenn der Paraklet nichtsdestoweniger den Gläubigen eine einmalige Ehe gestattet, so soll dies eine Konzession an die menschliche Schwäche, und zwar die dem Sinne Christi angemessenste sein. Tertullian sucht dann weiterhin zu beweisen, daß mit dieser Vorschrift nur eine Institution wiederhergestellt werde, die seit den ältesten Zeiten bestanden habe. Er weist auf die Einehe des ersten Menschenpaares hin, die zur Nachahmung verpflichte, dagegen soll die Vielweiberei Abraham's nicht maßgebend sein, weil die Regel: crescite et multiplicamini nicht mehr gelten kann in einer Zeit, wo es heißt: „tempus iam in collecto est". Dagegen benutzt er wieder die mosaischen Gesetze von der Einehe der Priester für seine Zwecke und erklärt diesen Unterschied in der Behandlung des alten Testamentes dadurch, daß er die Vielweiberei des Patriarchen als überwundene Offenbarungsstufe bei Seite setzt, dagegen diejenigen der alten Vorbilder als gültig anerkennt, die mit seinen eigenen Tendenzen übereinstimmen, de exh. cast. 7: Cur de pristinis exemplis

non ea potius agnoscamus, quae cum posteris communicant disciplinam et formam vetustatis ad novitatem transmittunt.

Die Abneigung der Montaniſten gegen die Ehe überhaupt wird uns auch beſtätigt durch die hohen Vorſtellungen, welche ſie von der Virginität als ſittlichem Ideal hatten. Sie waren ſtolz auf ihre prophetiſche Jungfrau Prisca[1] und ihr Parteihaupt Proclus, den jungfräulichen Greis:[2] Proculus noster, virginis senectae-dignitas. Nur derjenige wird der Gnade, Offenbarungen zu empfangen, teilhaftig, welcher in ſittlicher Beziehung vollkommen rein daſteht; vgl. den Ausſpruch der Prisca bei Tertullian.[3] Tertullian unterſcheidet drei Grade der Heiligung in Bezug auf die Keuſchheit: 1) Virginität von Geburt an; 2) Virginität von der Taufe an; 3) die Einehe.

Aber während Tertullian hier die Eheloſigkeit ſo anpreiſt, bekämpft er andrerſeits als Montaniſt alle gnoſtiſchen Angriffe auf die Ehe, als auf eine göttliche Inſtitution, ja er redet von der ehelichen Gemeinſchaft ſelbſt als von solemni sexuum officio.[4] Natura veneranda est, non erubescenda. Concubitum libido, non condicio foedavit. Excessus, non status est impudicus, si quidem benedictus status apud Deum: Crescite etc. Excessus vero maledictus: adulteria etc. In hoc itaque solemni sexuum officio etc.

Mit dieſer Forderung der Monogamie und der Bevorzugung der Virginität hatte aber der Montanismus in der That nichts Neues gebracht, denn auch die Kirche und deren bedeutendſte Lehrer empfahlen beides, ſo namentlich Juſtinus Martyr,[5] Athenagoras,[6] Theophilus,[7] ſpäterhin auch Clemens von Alexandrien und Origenes. Ja für den Klerus begann in dieſer Zeit Monogamie bereits geſetzlich zu werden, wenigſtens für die höheren Stufen, eine Beſtimmung, die ſpäterhin, namentlich durch die 305 zu Illiberitanum in Spanien abgehaltene Synode, bedeutend verſchärft wurde, auf welcher direkt Eheloſigkeit des Klerus vom Diakon aufwärts gefordert wurde.

Auch Tertullian bekämpfte ſchon vor ſeinem Uebertritt zum Montanismus die zweite Ehe in gleicher Weiſe; er wies auf die Erſchaffung eines Weibes hin, auf den Fingerzeig Gottes im Tode des erſten Gatten.[8] Er giebt als Gründe der zweiten Ehe Welt-

1) Euseb. V, 18. — 2) Tert. adv. Val. 5.
3) Tert. de exh. cast. 11. Vgl. S. 14. — 4) de mon. 27.
5) Apol. I, 29. — 6) suppl. 33. — 7) ad Autol. III, 15.
8) ad ux. 1, 7; de exh. cast. 2.

liebe und Verlangen nach Nachkommenschaft an[1] und weist dagegen hin auf die bevorstehende letzte große Bedrängnis der Christen und den Weheruf Christi, Matth, 24, 19, über die Schwangeren und Säugenden zu jener Zeit;[2] zum Schluß führt er den Christen das Beispiel der Heiden vor, welche dem Teufel Virginität und Monogamie leisten, während erstere sie Gott versagen.[3] Wie dem Montanisten, so ist auch schon dem Katholiker Tertullian die Virginität die höchste Stufe der Vollkommenheit. Aber während Tertullian vor seinem Uebertritt zum Montanismus eine zweite Ehe, freilich nur mit einem Christen, gestatten will (ad ux. II), wenn auch ungern, thut er dieses als Montanist nicht mehr. Der Paraklet fordert also auch hier nur die Erfüllung dessen, was er früher gewünscht, wozu er ermahnt hatte, er ist auch hier nur restitutor, nicht institutor, de mon. 4: Hoc ipsum demonstratur a nobis, neque novam neque extraneam esse monogamiae disciplinam, immo et antiquam et propriam Christianorum, ut paracletum restitutorem potius sentias eius quam institutorem.

b. Die Fastengebote der Montanisten.

Ueber diesen Punkt entspann sich zwischen den Montanisten und Katholikern ein mit größter Heftigkeit geführter Streit, auf welchen man in den späteren Zeiten, wo die Montanisten als Sekte längst verschwunden waren, oft wieder zurückkam, und welchen die orientalische Kirche fortsetzte. Im Negativen zwar herrschte zwischen beiden Parteien Uebereinstimmung, denn Tertullian erklärt das gnostische Fasten am Sonntage, am Sabbath, in den Quadragesima u. s. w. für eben so unerlaubt, wie die katholische Kirche, de cor. 3: Die Dominico ieiunium nefas ducimus, vel de geniculis adorare. Eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus. Vgl. auch de or. 17 und de ieiun. 14. Auch am Sonnabend, wo viele Gnostiker, um ihre Verwerfung des mosaischen Gesetzes zu beweisen, fasteten, mißbilligten die Montanisten dieses Fasten ebenso wie die katholische Kirche, und Tertullian sagt de jejun. 15 ausdrücklich: Exceptis Sabbatis et Dominicis offerimus Deo, abstinentes ab iis, quae non rejicimus, sed differimus, womit die vorhergehenden Worte

1) ad ux. 1, 45. — 2) ad ux. 1, 5; de exh. cast. 9; de mon. 16.
3) ad ux. 6, 7; de exh. cast. 13; de mon. 17.

zu vergleichen sind: Reprobat etiam illos, qui jubeant cibis abstinere, sed de providentia spiritus sanctus praedamnans, jam Haereticos perpetuam abstinentiam praecepturos ad destruenda et despicienda opera creatoris: quales inveniam apud Marcionem, apud Tatianum, apud Jovem hodiernum de Pythagora haereticum, non apud Paracletum. Hierin wollten die Montanisten von den Katholikern nicht verschieden sein. Aber desto größer war die Verschiedenheit im Positiven.

Zwei Fragen besonders waren es, mit denen sich der Streit beschäftigte: 1) Ob das Fasten als eine freiwillige Uebung oder als eine gesetzliche Vorschrift zu halten? 2) Wie viel Tage oder Termine als gesetzliche Fasten zu bestimmen seien? In dieser Polemik zeigte sich die noch vorhandene evangelische Geistesfreiheit, der noch vorhandene, auf das innere gerichtete, sittliche Geist, und Tertullian hatte in diesem Kampfe in seinem Buche de jejuniis eine schlechte Sache zu verteidigen.

Wir wollen zunächst die Fasten der katholischen Kirche feststellen und uns dann zu den Fastengeboten der neuen Prophetie wenden, um die Unterschiede beider Richtungen zu fixiren.

Als Grundsatz der Kirche galt, die Zeit des Leidens Christi als allgemein gültige, gesetzmäßige Fastenzeit anzuerkennen. Demgemäß war es allgemein verbreitete Sitte, am Mittwoch (feria quarta) und vorzüglich am Freitag (feria sexta), den sogenannten dies stationum zum Andenken an Christi Leiden und Tod bis 3 Uhr Nachmittags zu fasten, wie es bei Tertullian[1] ausdrücklich bezeugt wird. Ferner enthielt man sich am Charfreitag und Ostersonnabend der Speisen während des ganzen Tages. Diese Fasten nun wurden auf Grund der Tradition und Matth. 9, 15 von allen Christen verlangt; im Uebrigen war es in das Belieben eines jeden gestellt, zu fasten, so lange und so viel er wollte.[2] Gefordert wurden Fasten sonst nur noch von Pönitenten[3] und für die Zeit vor der Taufe.[4] Doch kam es auch vor, daß die Bischöfe zu anderen Zeiten für ihre Gemeinden allgemeine Fasten verordneten;[5] namentlich wurde öfters das Fasten bis auf den Sabbath verlängert.[6] Allerdings kam es

1) de jejun. cap. 14. — 2) de jejun. 2.
3) Tert. de pat. 13; de poen. 9. — 4) Bapt. 20.
5) de jejun. 13. — 6) de jejun. 14.

auch bei streng asketisch gesinnten Personen vor, daß sie sich zeitweise auf Wasser und Brot beschränkten, manche verzichteten sogar gänzlich auf den Genuß von Wein und Fleisch.

Diese Institutionen beanspruchten nun aber durchaus nicht göttliche Autorität für sich, sondern beruhten, wie gesagt, auf der Tradition. Der Paraklet aber wollte jetzt das, was in das Belieben jedes Einzelnen gestellt war, zum allgemeinen Gesetz machen; was man bisher nur bei Einzelnen gefunden und bewundert hatte, sollte von nun an von Allen beobachtet werden. Deshalb verkündigten die montanistischen Propheten auf Grund göttlicher Inspiration neue und verschärfte Fastengebote. Die Hauptquelle für die Kenntnis derselben bildet Tertullian's zu ihrer Verteidigung und Begründung geschriebenes Buch de jejuniis. Daß die afrikanischen Montanisten mit ihren kleinasiatischen Brüdern in Bezug auf die Fasten übereinstimmten, erhellt aus Tertullian de jejun. 13: Hunc, qui recipimus, necessario etiam, quae tunc constituit observamus.

Zunächst verlängerte die neue Prophetie die stationes bis zum Abend, sodann führte sie gewisse Fasttage, jejunia propria ein, die von ihren Anhängern in allen Landen zugleich begangen wurden. An welchen Tagen diese Fasten stattfanden, läßt sich nicht bestimmen. Vielleicht fanden sie vor Beginn der montanistischen Feste statt, von denen Epiphanius und Philastrius berichten als Zusammenkünfte der Montanisten zu Pepuza zur gemeinsamen Feier der Mysterien;[1] Philastr. 49: Publice mysteria celebrant. Hierbei erschienen dann die vorhin erwähnten weißgekleideten, Lampen tragenden Jungfrauen, welche durch ihre Begeisterung das ganze übrige Volk mit fortrissen. Zum Schlusse dieses Festes fand dann wohl jene gemeinsame Feier des Abendmahles statt, über welche von ihren Gegnern so kindische Gerüchte verbreitet wurden. Die Eucharistie wurde dann von den Montanisten als Zeichen der Gemeinschaft an alle zerstreuten Anhänger der neuen Prophetie gesandt. Dieses Umhersenden derselben war jedenfalls mit bedeutenden Schwierigkeiten verknüpft, und wenn es nach jeder derartigen Feier geschah, so darf man daraus dann wohl den Schluß ziehen, daß ein solches Fest nicht mehr wie einmal jährlich und zwar zu Ostern, als der

1) Epiph. haer. 48, 14: Ὅθεν ἐκεῖ ἀπερχόμενοι μυστήριά τινα ἐπιτελοῦσιν ἐν τῷ τόπῳ καὶ ἁμιάξουσιν ὡς ὑπὸ λαμβάνουσιν.

ſich hierzu am meiſten empfehlenden Zeit, wird ſtattgefunden haben. Andrerſeits wird dieſe ganze Sitte erſt nach der Ausſchließung des Montanismus aus der Kirche aufgekommen ſein und kann zu Tertullian's Zeiten noch nicht beſtanden haben, weil letzterer ſie doch ſonſt ſicherlich als Beweis der Einigkeit der großen montaniſtiſchen Partei angeführt haben würde.

Eigentümlich war den Montaniſten eine Art des Faſtens, die ſich auf Enthaltung gewiſſer Speiſen zu beſtimmten Zeiten bezogen. Auch darüber iſt uns nichts Näheres bekannt; wir wiſſen nur, daß ſie ſich über zwei Wochen ausdehnten und in der Enthaltung von Fleiſch, Brühe, Wein, ſaftigen Früchten und daneben auch vom Bade (de jejun. 1) beſtanden. Tertullian bezeichnet ſie mit dem Namen der Xerophagien. Was wir uns unter den bei Hippolyt[1] erwähnten Raphanophagien zu denken haben, wird nirgends berichtet, keinesfalls ſind ſie, wie Bonwetſch[2] meint, identiſch mit den ſoeben beſprochenen Xerophagien, denn Hippolyt gebraucht beide Worte nebeneinander; Philos. VIII, 19 ſagt er von den Kataphrygiern: „Sie führen neue Faſten, Feſte, Xerophagien und Raphanophagien ein".

Vergleicht man nun die Gebräuche beider Parteien, ſo findet man bei den Montaniſten nichts Specifiſches, das nicht auch in der allgemeinen Kirche vorgekommen wäre, nur daß dort die Faſten ausgedehnter und ſtrenger ſind wie hier. Als Grund dafür müſſen wir nach Tertullian wiederum die Erwartung des unmittelbar bevorſtehenden Endes anſehen; auch dieſe Gebote ſollten nur dazu dienen, die Gläubigen auf die in der letzten Verfolgung des Antichriſts zu erduldenden Leiden vorzubereiten und ſie dagegen abzuhärten. Die Beſtimmungen des Paraklets an und für ſich waren der Kirche nicht fremd, wohl aber der Umſtand, daß ſie für alle Chriſten bindend ſein ſollten. Und deshalb bekämpften die Kirchenlehrer ſämmtliche montaniſtiſche Faſtengebote als Neuerungen, Tertullian de jejun. I: Arguunt nos, quod ieiunia propria custodiamus, quod stationes plerumque in vesperam producamus, quod etiam xerophagias observemus etc.; de jejun. 10: Aeque stationes nostras ut indignas, quasdam vero et in serum constitutas novitatis nomine incusant, hoc quoque munus et ex arbitrio obeundum esse dicentes, et non ultra nonam detinendum, de suo scilicet more. Fernere Regungen des kirchlichen Freiheits-

1) Philos. VIII, 19. — 2) Geſchichte des Montanismus S. 96.

geistes gegen die Zwangssatzungen erkennt man bei Tertullian de jejun. 2, wo er von den Psychikern sagt: Certe in evangelio illos dies jejuniis determinatos putant, in quibus ablatus sponsus[1] et hos esse iam solos legitimos jejuniorum christianorum, abolitis legalibus et propheticis vetustatibus. Ubi volunt enim agnoscunt, quid sapiat: lex et prophetae usque ad Joannem. Itaque de cetero indifferenter jejunandum ex arbitrio non ex imperio novae disciplinae, pro temporibus et causis unius cuiusque etc. Und wenn Tertullian ihnen vorwirft, daß sie von allen Seiten den Wirkungen des heiligen Geistes Maß und Ziel setzen wollen, so erwidern sie ihm darauf, daß Gesetz und Propheten nur bis zum Joh. gelten sollten, indem sie sich auf Matth. Kap. 11, 13 beriefen; die Fastengesetze aber gehörten zum Wesen der alttestamentlichen Oekonomie. Um aber die neuen Fastengesetze zu verteidigen und zu beweisen, daß auch sie eigentlich nichts Neues sind, geht Tertullian auf Adam im Paradiese zurück, dem schon Gott das Fasten geboten habe, indem er ihm untersagte, von der Frucht des Baumes zu essen. Hätte er sich von diesem Baume enthalten (also gefastet), so wäre er unverdorben geblieben. Deshalb müßte nun diese Eßlust durch Hunger abgebüßt werden, indem man die Speise als ein Gift meide und den Hunger als ein Gegengift anwende. Durch das Fasten erlange man eine gewisse Aehnlichkeit mit Gott, weil dieser auch keiner Nahrung bedarf; durch dasselbe könne man auch seinen Zorn besänftigen und seine Gnade erlangen; doch ist ihm dieses nur nebensächlicher Zweck. Man sieht, diese ganze Beweisführung ist eine sehr gekünstelte, wie denn überhaupt der Paraklet seinem Zwecke, eine Vervollkommnung der Moral zu bewirken, durch die Fastengebote untreu wurde, mit deren Aufstellung er auf den Boden der durch Christus längst überwundenen jüdischen Ceremonialgesetzgebung zurückkehrte.

c. Das Verhalten der Montanisten zu den Adiaphora.

An diesem Punkte kann man so recht die Tendenz der Montanisten erkennen, welcher nicht nur die wichtigeren, die damalige Zeit bewegenden Fragen, sondern selbst Dinge von untergeordneter Bedeutung der Beurteilung des menschlichen Geistes entziehen und

1) Matth. IX, 15.

sie der Entscheidung des Parakleten unterbreiten will. Man sieht überall deutlich die streng supernaturalistische Tendenz, welche Alles von Gott selbst geleitet wissen will.

Wir haben zwar für die jetzt zu besprechenden Punkte keine Belege der montanistischen Prophetie, sondern sind auf die Deduktionen Tertullian's beschränkt, doch beruht dies auf einem ganz natürlichen Grunde. Diese Streitfragen hatten ihren Sitz im Abendlande, konnten also Kleinasien gar nicht berühren (wenigstens nicht die über die Verschleierung der Jungfrauen), doch ist anzunehmen, daß der Paraklet in eben dem Sinne wie Tertullian entschieden haben würde. Da ferner diese Streitpunkte solche waren, über die zufällig eine Meinungsverschiedenheit in der Kirche ausgebrochen war, so wurde dem Montanismus in Bezug hierauf auch nicht so allgemeiner Widerstand geleistet wie bei seinen anderen Forderungen.

Die Streitigkeiten waren also mehr lokaler Natur und spielten sich namentlich in der karthagischen Kirche ab. Hier entspann sich zunächst eine heftige Kontroverse zwischen dem Montanismus und der Kirche über die obligatorische Verschleierung der Jungfrauen. Während in Griechenland und Kleinasien sowohl Frauen als auch Jungfrauen verschleiert beim Gottesdienst erschienen, fand diese Sitte in Karthago nur in Bezug auf erstere Anwendung. Hier nun bildeten sich zu Tertullian's Zeiten zwei kirchliche Parteien. Die strenger gesinnte, ohne Zweifel montanistische, führte für die Versammlungen die Regel ein, daß auch die Jungfrauen verschleiert erscheinen mußten, ohne indessen die Befolgung dieses Gebotes auch von den Jungfrauen der anderen Partei zu verlangen. Vielmehr begehrte sie nur Duldung der neuen Institution, was indessen seitens der anderen Partei verweigert wurde, weil sie dadurch weniger vollkommen erschien als erstere Partei. Um diesen Streit zu beendigen, schrieb Tertullian sein Buch de virginibus velandis, in welchem er, nachdem er einen längeren Abschnitt dem Beweise gewidmet hatte, daß diese verlangte Verschleierung eine seit lange herrschende Gewohnheit und auch 1 Korinth. 9, 5 verlangt sei, vermöge göttlicher Autorität zu Gunsten der strengeren Partei entschied. Daß ihm diese strengere Auffassung aber nicht etwa durch den Montanismus aufgeprägt worden ist, geht daraus hervor, daß er schon als Katholiker in de oratione unter Berufung auf fast dieselben Gründe die Verschleierung der Jungfrauen fordert. Also auch mit dieser Bestimmung bringt

der Paraklet nichts Neues; sie ist vielmehr, wie alle Verordnungen der neuen Prophetie, nur eine Vervollkommnung und Verschärfung der bisher beobachteten Sitte. Der Paraklet bezweckt mit derselben ohnstreitig, die Erregung der fleischlichen Lüste beim Anschauen der körperlichen Reize eines Weibes durch Verhüllung derselben zu verhindern; letztere erstreckte sich deshalb nicht blos auf das Gesicht, sondern auch auf den Nacken und einen größeren Teil des Körpers.

Ein anderer Streit hatte sich in der Kirche darüber erhoben, ob es einem Christen erlaubt sei, sich festlich zu bekränzen. Die Ursache des Streites war folgende. Ein christlicher Soldat war bei Gelegenheit eines heidnischen Festes unter seinen festlich geschmückten Kameraden allein ohne Kranz auf dem Haupte, denselben vielmehr in der Hand tragend, erschienen, war daran als Christ erkannt und gefangen gesetzt worden. Die Meinung seiner Glaubensgenossen darüber, ob sein Verhalten ein richtiges gewesen sei, war geteilt, im Allgemeinen war indessen die Stimmung gegen ihn. Tertullian nahm nun Veranlassung, sein Verhalten zu verteidigen und es als ein lobenswertes hinzustellen; zu diesem Zwecke schrieb er sein Buch de corona militis. Da er für diesen Fall keine Schriftautorität noch einen Ausspruch des Parakleten zum Beweise seiner Behauptungen beibringen konnte, so verteidigte er dieselben durch die Gewohnheit, welche in ähnlichen Dingen bisher in der Gemeinde geherrscht hatte. Er bewies, daß die Bekränzung, ebensowie die Schauspiele, mit der Idololatrie zusammenhänge, daß sie also schon deshalb den Christen nicht erlaubt sei. Auch in dieser Schrift wendet sich Tertullian gegen die Ansicht, daß das Verbotene erlaubt sei, vielmehr erklärt er sich dahin, das in der Schrift nicht direkt Erlaubte sei verboten.

Auch hiermit stellt Tertullian keine der Kirche neue Anschauungen auf, denn letztere waren, abgesehen davon, daß auch Tertullian schon in seinen vormontanistischen Schriften de spectaculis und de idololatria dieselben Grundsätze entwickelt, gegen Ende des 2. und zu Anfang des 3. Jahrhunderts allgemein in der Kirche verbreitet, und sowohl Minucius (38, 2) als auch Clemens von Alexandrien in den Stromata sprachen sich in demselben Sinne aus.

d. Der Paraklet und das Martyrium.

Bei der ganzen weltfeindlichen Tendenz der Montanisten war es natürlich, daß sie, denen ja die wenigen Jahre, welche sie noch

bis zum nahebevorstehenden Weltuntergange auf dieser Erde zubringen mußten, eine Last waren, den größten Wert darauf legten, als standhafte Bekenner Christi zu sterben, dagegen diejenigen mit Verachtung bestraften, welche sich der Verfolgung durch die Flucht entzogen, weil sie dieses für eine Verleugnung Christi hielten. Einige dahin zielende Aussprüche des Parakleten sind uns von Tertullian überliefert worden. So sagt die neue Prophetie de fuga 9: „Wirst Du vorgeführt, so ist es Dir gut. Denn wer vor den Menschen offenbar wird, wird es vor dem Herrn. Schäme Dich nicht; um der Gerechtigkeit willen wirst Du öffentlich vorgeführt. Was schämst Du Dich, da Du Ruhm davon trägst? Macht erhältst Du, wenn Du vor den Menschen erscheinst".

Und weiterhin heißt es: „Wünschet doch nicht in Kindesnöten oder in weichlichem Fieber zu sterben, sondern wünschet als Märtyrer zu sterben, auf daß der verherrlicht werde, der für Euch gelitten hat".

Daß bei derartigen Gesinnungen die Montanisten eine verhältnismäßig große Zahl von Märtyrern haben mußten, ist erklärlich, und dieser Umstand wurde von ihnen auch benutzt, um die Echtheit ihrer Prophetie zu beweisen, wie uns dieses schon der Anonymus bei Eusebius erzählt. Tertullian begründet diesen Anspruch durch Hinweisung auf die einzelnen gnostischen Systeme, namentlich die Valentinianer, welche sich der Pflicht des Märtyrertums durch Teilnahme an dem heidnischen Gottesdienste zu entziehen pflegten, wodurch diese Häretiker deutlich genug die Falschheit ihrer Lehre bewiesen. Um aber ihr Verhalten dennoch als ein richtiges darzustellen, bezogen die Valentinianer die Stelle Matth. 10, 32 nicht auf ein Bekenntnis vor den Menschen, sondern vor dem Herrn. Nur die Partei Marcion's machte nach dem Anonymus bei Eusebius eine Ausnahme von dieser Regel, was aber durch ihren, von den anderen Gnostikern gänzlich verschiedenen Charakter erklärlich war. Bei den Montanisten hingegen scheint das andere Extrem aufgetreten zu sein, sich bei Verfolgungen selbst anzugeben. Zwar der Paraklet fordert dieses nie durch seine Propheten, aber Eusebius erzählt uns, daß bei der Verhaftung Polykarp's sich auch ein gewisser Quintus, welcher soeben aus Phrygien gekommen war, mit vielen anderen freiwillig angegeben hätte, daß er aber beim Anblick der wilden Tiere den Mut ver-

loren und verläugnet hätte; der Schriftsteller nimmt bei dieser Gelegenheit gleichzeitig Veranlassung, vor dem freiwilligen Anzeigen zu warnen. Aus der Bezeichnung „soeben aus Phrygien Gekommener" wollen viele schließen, daß Quintus ein Montanist gewesen sei, und weiter folgern sie aus dem von Eusebius angegebenen Umstande, daß er sich freiwillig gemeldet habe, daß dieses bei den Montanisten Sitte gewesen sei. Zugegeben selbst, daß erstere Behauptung richtig wäre, so ist letztere doch jedenfalls ganz hinfällig, denn Eusebius sagt selbst, „mit vielen Anderen" habe er sich freiwillig angezeigt; diese „vielen Anderen" standen aber im Gegensatze zu ihm, waren also doch höchst wahrscheinlich Einwohner von Smyrna, man müßte also aus denselben Gründen diese Sitte auch bei ihnen voraussetzen.

In der Kirche selbst herrschte damals große Meinungsverschiedenheit über das bei Verfolgungen zu beobachtende Verhalten, selbst unter den Klerikern. Kam es doch nicht selten vor, daß die Christen sich durch Bestechung den Verfolgungen zu entziehen suchten, und daß ganze Gemeinden auf Veranlassung ihres Klerus durch große Geldopfer ihre Erhaltung erkauften. Eben gegen dieses reißend zunehmende Uebel schrieb Tertullian sein Buch de fuga, in welchem er vor Allem diejenige Auslegung von Matth. 10, 23, welche darin eine Erlaubnis zur Flucht zu finden glaubte, als eine falsche zurückwies, da diese Erlaubnis nur den Aposteln als damaligen einzigen Verkündigern des Evangeliums galt; wo er ferner darauf aufmerksam machte, daß eine Verfolgung der Gemeinde als eine Prüfung von Gott auferlegt werde, der man sich nicht entziehen dürfe, und mit Nachdruck den Satz verteidigte, daß, wen Gott nicht schütze, auch die Flucht nicht retten könne.

Andrerseits aber wieder sucht Tertullian zu beweisen, daß der Paraklet mit diesem Verbote der Flucht keine Neuerungen einführe, denn schon die Apostel ermahnen die Christen, furchtlos den Herrn zu bekennen, da sie ja unter Gottes Schutz stehen. In noch viel größerem Maße thut dieses der Paraklet, welcher zugleich den an ihn Glaubenden die Geisteskraft verleiht, um die damit verbundenen Drangsale freudig zu erdulden.

e. Die Bußdisciplin des Paraklets.

Durch alle diese Bestimmungen suchte der Montanismus sein Ziel, die bereits stark verweltlichte Kirche wieder zur reinen Geisteskirche zu gestalten, in der alles auf direkten göttlichen Befehl geschieht, zu verwirklichen. Aus den hohen sittlichen Forderungen, die er an seine Mitglieder stellte, läßt sich schließen, daß er jedes Zurückfallen derselben ins Weltliche dementsprechend bestraft haben wird. War diese Buße schon bei minder großen Sünden eine schwere, so war dieselbe überhaupt unmöglich bei Todsündern, denn aus der Heiligkeit der Kirche folgerte der Montanismus, daß jede Todsünde die Zugehörigkeit zu derselben vollständig und für immer aufhebe. Wir wollen auch hier zunächst den Gebrauch der Kirche in kurzen Umrissen darstellen und dann die Unterschiede beider Parteien feststellen. In der ganzen Kirche wurden geringere Vergehen mit einer entsprechenden und zwar öffentlichen Buße gesühnt; in Bezug auf die schweren Vergehen, die sogenannten Todsünden, z. B. Mord, Unzucht, Abfall herrschte aber eine verschiedene Praxis. Als Vertreter der einen — der milderen — Richtung ist uns aus den frühesten Zeiten Dionysius, Bischof von Korinth, bekannt geworden, welcher in einem Briefe der Gemeinde zu Amastris in Pontus viele Ermahnungen erteilt über die Ehe und die Enthaltsamkeit und die Wiederaufnahme der Gefallenen, nicht nur solcher, die sich leichter sittlicher Vergehen schuldig gemacht hatten, sondern auch derjenigen, welche vom Glauben abgefallen oder Häretiker geworden waren, befürwortet.[1] Andrerseits aber lernen wir durch Eusebius auch gleich einen Vertreter der strengeren Partei kennen in dem Bischof Pinytus von Knossus auf Kreta, welchen Dionysius ebenfalls ermahnt, nicht schwere Lasten den Brüdern in Hinsicht der Enthaltsamkeit aufzuerlegen. Pinytus indessen, bei welchem sich, trotzdem er als vollkommen rechtgläubig geschildert wird, vielfache Merkmale seiner montanistischen Gesinnung nachweisen lassen, — so strebte er z. B. darnach, eine strengere Sitte in der Ehelosigkeit durchzuführen, darum weil die Christen aus dem Kindesalter hinausgeführt werden müßten, — forderte dagegen Dionysius auf, seiner Gemeinde lieber festere Speisen zu geben, damit dieselbe nicht, bei der Milchspeise erhalten, in kindischer Führung unversehens alt würde,

1) Euseb. IV, 23.

Diese strengere Partei exkommunicirte die Todsünder auf immer, höchstens wurden sie auf dem Sterbebette in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen.[1] Die strengsten Bestimmungen in dieser Beziehung hat ohnstreitig späterhin die Synode zu Eliberis, dem heutigen Elvira, in Spanien im Jahre 305 erlassen.

Aus der Idee des allgemeinen Priestertums ging hervor, daß die Ausschließung wie auch die Wiederaufnahme der zeitweise aus der Kirchengemeinschaft Ausgestoßenen nicht in den Händen eines Einzelnen, sondern in denen der Gemeinde liegen mußte. Mit dem allmählichen Zurücktreten des allgemeinen Priestertums, mit der zunehmenden Scheidung zwischen Priestern und Laien, ging dann auch nach und nach zunächst die Ausschließung der Sünder auf den Vorsteher der Gemeinde, den episcopus, über, was gegen Ende des zweiten Jahrhunderts bereits eine so allgemein verbreitete Sitte war, daß sogar der montanistische Tertullian es für selbstverständlich hielt, daß gerade des Bischofs Aufgabe es sei, unwürdige Mitglieder aus der Kirche zu entfernen. Die Schlüsselgewalt dagegen wurde noch zu Tertullian's Zeiten von der ganzen Gemeinde ausgeübt, sodaß zur Wiederaufnahme eines Gefallenen die Zustimmung derselben notwendig war, wobei natürlich die Meinung des Kirchenvorstandes von großem Einfluß auf die Entschließung der Gemeinde war. Auch auf das Urteil der Konfessoren und Märtyrer wurde, wie bereits gezeigt worden ist, großes Gewicht gelegt. Allmählich ging indessen auch dieses Recht der Gemeinde auf die Bischöfe über, die sich schließlich als die alleinigen berechtigten Inhaber der Schlüsselgewalt betrachteten. Zu Tertullian's Zeiten war dieses schon weitverbreitete Ansicht, wenigstens im Abendlande, sodaß der römische Bischof es wagen durfte, ein peremptorisches Edikt zu erlassen, welches den Streitigkeiten der Parteien über die Aufnahme der Gefallenen ein Ende machen sollte; und zwar vertrat er hier die laxeste Richtung. Gegen ihn nun schrieb Tertullian sein Buch de pudicitia, in welchem er uns auch den Wortlaut dieses Ediktes kund thut, dessen Styl bereits stark päpstlich war und auf das eingebildete Vorrecht des Nachfolgers Petri vor anderen Bischöfen schließen ließ. Ohne Zweifel aus Ironie führt Tertullian das Edikt wörtlich an, das

1) Vergleiche auch die Erzählung des Dionysius von Alexandrien bei Eusebius (VI, 44) von dem Greise Serapion.

besonders durch den bescheidenen Titel auffällt, den sich der römische Bischof beilegt, wenn er sich als „Pontifex maximus, quodest episcopus episcoporum“ hinstellt. Auch der Wortlaut desselben war durchaus in befehlendem Tone gefaßt: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentae functis dimitto“.

In Karthago scheint es indessen Sitte gewesen zu sein, nur eine einmalige Buße nach der Taufe zu gestatten, wie wir bei Tertullian[1] und späterhin bei Cyprian erfahren.

Die Verordnungen des montanistischen Parakleten richteten sich nun vornehmlich auf zwei Punkte; einmal hielt er es mit der Heiligkeit der Kirche unvereinbar, Todsünder wieder in dieselbe aufzunehmen, andrerseits aber bestritt er, daß die Bischöfe als Verwalter eines Amtes die Inhaber der Schlüsselgewalt seien, nahm vielmehr diese Befugniß ausschließlich für die durch ihn inspirirten Propheten in Anspruch. Auch hier erkennen wir wieder deutlich die rein supranaturalistische Tendenz des Montanismus.

In Bezug auf ersteren Punkt teilt uns Eusebius[2] mit, daß der Montanismus die Kirche als verweltlicht tadelte, aber auch die Sünden seiner Anhänger ernst rügte. Weil er nun befürchtete, durch nochmalige Vergebung der Sünden nach der Taufe das weitere Sündigen zu befördern, so wollte er eben von einer Wiederaufnahme der Gefallenen nichts wissen.

Der Paraklet hatte zwar den montanistischen Propheten die Vollmacht gegeben, Sünden zu vergeben, allein sie machten von dieser Befugnis keinen Gebrauch, einesteils um die Heiligkeit der Kirche nicht zu gefährden, andrerseits um der Schwachheit des Fleisches nicht noch mehr Vorschub zu leisten; sie forderten im Gegenteil auch von der ganzen übrigen Kirche ein gleiches Verhalten. Ein sich hierauf beziehender Ausspruch des Parakleten ist uns bei Tertullian[3] erhalten: „Es kann die Kirche Sünden vergeben, aber ich werde es nicht thun, damit sie nicht noch weitere Sünden begehen“. Mit dieser Verweigerung der Wiederaufnahme wollte aber der Montanismus den Gefallenen keineswegs die Hoffnung auf Vergebung der Sünden überhaupt nehmen; im Gegenteil, er ermahnte seine Anhänger, eifrig dafür zu beten, daß Gott sich der

1) de poen. 7. — 2) Euseb. V, 18.
3) de pud. 21.

Gefallenen erbarmen und ihnen ihre Sünden vergeben möge. Von Gott selbst also konnten sie Vergebung erlangen, nur in die irdische Gemeinschaft der Heiligen wurden sie nicht wieder aufgenommen.

Zu bemerken ist, daß dieses Ausführungen Tertullian's sind; aber es kann nicht mehr mit Sicherheit festgestellt werden, ob denn nun die montanistische Prophetie in der That die Buße für nach der Taufe begangene Todsünden aufgehoben habe. Einigermaßen ließe sich dieses aus dem obigen Ausspruche schließen; Ritschl[1] will dieses ferner aus der etwas sehr zweideutigen Stelle bei Apollonius[2] folgern, die, nach seiner Meinung, ihren rechten Hohn erst erhält, wenn man annimmt, daß bei den Montanisten keine Buße für nach der Taufe begangene Todsünden möglich gewesen sei. Nachdem Apollonius nämlich die Prophetin Priscilla des Betruges und den bei den Montanisten hochgeschätzten Märtyrer Alexander der Räuberei beschuldigt hat, stellt er die Frage: „Wer wird dem anderen seine Sünden vergeben? Die Prophetin dem Märtyrer seine Räubereien, oder der Märtyrer der Prophetin die Betrügereien? Ich kann mich dieser etwas gezwungenen Auffassung Ritschl's nicht anschließen; der einfache Thatbestand ist doch folgender: Nach des Apologeten Ansicht haben sich beide Todsünden zu Schulden kommen lassen, sind mithin eigentlich exkommunicirt. Nach der in der Großkirche herrschenden Gewohnheit war den Märtyrern ein gewisses Recht, Sünden zu vergeben, zugestanden; andrerseits aber beanspruchten doch auch die montanistischen Propheten mit Berufung darauf, daß sie ja den Willen des Paraklets kundthäten, ebenfalls dieses Recht. Apollonius will nun durch seine Worte die Frage ausdrücken, wer von den beiden denn nun durch sein persönliches Verdienst so gestellt sei, daß er, ohngeachtet er selbst eigentlich exkommunicirt sei, nichtsdestoweniger dem Anderen seine Sünden vergeben könne? Er traut also dem Montanismus einen ähnlichen Standpunkt zu, wie ihn später der römische Bischof Callixtus wirklich einnahm, welcher dekretirte, daß ein Bischof selbst wegen einer begangenen Todsünde nicht abgesetzt werden dürfe. Nach der soeben gegebenen Erklärung folgt aus dieser Stelle noch keineswegs, daß die Montanisten in der That die Buße für nach der Taufe begangene Todsünden aufgehoben haben.

1) Die Entstehung der altkathol. Kirche. II. Aufl. S. 518.
2) Euseb. V, 16.

Der Paraklet verlangte also auch von der ganzen übrigen Kirche die Ausübung seiner strengen Bußdisciplin; als Antwort darauf entließ nun der römische Bischof das vorhin erwähnte Edikt, welches Tertullian veranlaßte, seine Abhandlung de pudicitia zu schreiben, in welchem er ferner die in Folge dieses Streites von ihm aufgeworfene Frage, wer denn nun der berechtigte Inhaber der Schlüsselgewalt sei, der Bischof oder der Prophet, zu Gunsten des letzteren entscheidet. Der Bischof als Nachfolger des Apostels nahm dieses Recht für sich in Anspruch; Tertullian, als theologischer Apologet des Montanismus, wandte dagegen ein, daß die Bischöfe wohl Nachfolger der Apostel seien in Bezug auf ihre Lehrbefugnis, aber nicht in Bezug auf ihre persönliche Machtvollkommenheit, zu der er Prophetie, Wunderkraft und Schlüsselgewalt rechnet. Denn da die Bischöfe die ersten beiden Eigenschaften nicht besäßen, käme ihnen auch nicht die dritte zu, weil das Eine sich durch das Andere legitimirt. Er argumentirt dann weiter, die Apostel seien die natürlichen Nachfolger der Propheten, folglich die Propheten die natürlichen Nachfolger der Apostel in Bezug auf ihre persönliche Machtvollkommenheit, mithin gebühre ihnen das Recht der Schlüsselgewalt. Für diese Ansprüche der montanistischen Propheten besitzen wir indeß nun Tertullian's Zeugnis, auch kann wohl angenommen werden, daß dieselben vor Erlassung jenes Edikts nicht geltend gemacht worden sind. Ja es muß sogar dahingestellt bleiben, ob sie selbst später allgemein von den Montanisten als Prinzip anerkannt wurden. Man darf dieses nicht etwa daraus schließen, daß, wie Hieronymus Kap. 41 berichtet, bei den Montanisten der Prophet weit über dem Bischofe gestanden habe; zu dieser Verfassung sind die Montanisten erst dann geschritten, als die Echtheit ihrer Prophetie auf vielen Synoden geleugnet und ihren Propheten das weitere Lehren von den kleinasiatischen Bischöfen untersagt wurde. Da mußte es notwendig zu einem Konflikt zwischen Prophet und Bischof kommen. Es trat an die Montanisten die Frage heran: „Gehorchen wir dem Propheten und den durch ihn verkündeten Gesetzen, oder folgen wir dem Bischofe“? Es war ziemlich selbstverständlich, daß der Entscheid zu Gunsten der ersteren ausfiel, welche sie ja für durch den Paraklet inspirirt hielten, während sie die gegnerischen Bischöfe zu den Psychikern zählten, für welche die montanistischen Gesetze und Gebote gar nicht erlassen seien.

Daß aber Tertullian so urteilen mußte, wie er es in de pudicitia gethan, ist ebenfalls klar, wenn man bedenkt, daß die neuen Propheten, welche er ja für wahre hielt, durch ihr ausgezeichnetes persönliches Verdienst (geschlechtliche Reinheit, Fasten 2c.), denn nur solche benutzt der Paraklet zu seinen Kundgebungen, ihm unendlich höher stehen mußten als die Bischöfe, welche doch nur Träger eines Amtes waren, und welche auch jetzt schon dieser verantwortlichen Stellung durch ihr sittliches Verhalten vollkommen unwürdige Personen waren, wie z. B. der römische Bischof Callixtus und etwas später Paulus von Samosata. Tertullian giebt oftmals den Psychikern zu verstehen, daß bei den Montanisten nur rechtschaffene, durch ihren tugendhaften Lebenswandel besonders ausgezeichnete, bejahrte Leute den Vorsitz führten und letzteren nicht durch ihren Rang oder durch Bestechung, sondern durch das gute Zeugnis ihrer Brüder erlangt hätten. Wie schrecklich der Klerus in dieser Beziehung bereits verweltlicht war, geht daraus hervor, daß einige Zeit später die reiche Lucilla die bischöfliche Würde in Karthago für ihren Liebling Majorianus um die ansehnliche Summe von 400 Beuteln erkaufte! Das waren die Früchte der Ermahnungen Tertullian's!

Es ist hier wohl auch der geeignete Ort, ein paar Worte über die Taufe der Montanisten zu sagen. Wie durch ihre strenge Bußdisciplin suchten die Montanisten auch durch große Vorsicht bei der Aufnahme neuer Mitglieder die Heiligkeit der Kirche zu wahren, damit letztere durch keinen Unwürdigen gefährdet werde. Vor allen Dingen verboten sie die jetzt mehr und mehr zunehmende Taufe der Kinder. Denn wozu, so sagt Tertullian de baptismo, ist es nötig, daß auch ihre Pathen in die Gefahr verwickelt werden, da sie durch den Tod verhindert werden können, ihr Versprechen zu erfüllen, oder auch die schlechte Anlage, welche mit den Jahren zum Vorschein kommt, sie täuschen kann? Der Herr sagt zwar: „Lasset die Kindlein zu mir kommen". Ja sie mögen kommen, aber erst wenn sie groß geworden sind, sie mögen kommen, wenn sie lernen können, und wenn man sie unterrichten kann, weshalb sie kommen. Sie mögen Christen werden, wenn sie Christum erkennen können. Was eilet das unschuldige Alter zur Vergebung der Sünden? In weltlichen Dingen handelt man ja vorsichtiger, und sollte man dem göttliche Dinge anvertrauen, welchem man irdische Güter nicht anver-

trauen würde? Sie mögen erst verstehen, um die Seligkeit zu bitten, damit ihnen solche auf ihre Bitte gegeben werde.

Also auch hier sieht man den reaktionären Charakter des Montanismus.

Die soeben erwähnte, den apostolischen Zeiten gänzlich unbekannte Einrichtung der Taufpathen kam zu Tertullian's Zeiten zuerst in der afrikanischen Kirche auf. Da man in den dortigen Gemeinden nicht vorsichtig genug bei der Aufnahme neuer Mitglieder in die Christenverbindung durch die Taufe zu Werke ging, so kam es vor, daß mancher Unwürdige sich einschlich. Um dieses zu verhindern, trafen daher die strenger gesinnten Christen die Einrichtung, daß jeder, der sich in die Verbindung wollte aufnehmen lassen, sich vorher an ein Mitglied wenden mußte, das für ihn gut sagte oder Bürge wurde. Diese Bürgschaft war um so nötiger, als man, wie schon gesagt, bereits anfing, Kinder zu taufen, oder junge Leute, die das Alter der Mündigkeit noch nicht erreicht hatten, daher noch nicht selbst ein feierliches Versprechen ablegen konnten. Tertullian, als früherer Rechtsgelehrter, bedient sich einer gesetzlichen Form und macht den Bürgen, sponsorem, in Hinsicht seiner Verbindlichkeit nicht blos gegen die Gemeinde, sondern auch gegen Gott verantwortlich. Darauf bezieht sich denn die obige Bemerkung Tertullian's über die Pathen. Ob indessen diese Institution der Pathen montanistische Sitte gewesen sei, läßt sich nicht erweisen, zumal de baptismo zu Tertullian's vormontanistischen Schriften gehört.

f. Das Wesen der montanistischen Prophetie.

Wenn wir uns nun zur Bestimmung der dem Montanismus eigentümlichen Lehren und Forderungen wenden und zu diesem Zwecke die Sätze des Dogmas wie auch der Disciplin des Parakleten einmal mit dem in der allgemeinen Kirche herrschenden Lehrbegriff, andrerseits mit dem der verschiedenen Sekten vergleichen, so wird es uns auf den ersten Blick schwer werden, etwas dem Montanismus ganz specifisch Eigentümliches, vorher noch nicht Verkündetes oder Verlangtes aufzufinden. Allgemein nimmt man an, daß der Montanismus seine unmittelbare Bedeutung nur in der Entwickelungsreihe der praktischen Auffassung des Christentums, nicht in der dogmatischen hat. Er selbst beansprucht auch nur

diese Stellung, nur in Hinsicht der disciplina will er eine Fortbildung sein.[1]

Betrachten wir also zunächst die Forderungen ihrer Disciplin, welche ja ihren Fortschritt enthalten soll, so müssen wir eingestehen, daß es auch in der Großkirche viele Männer gab, die sich der strengsten Askese unterzogen, ich weise nur auf den wie einen Heiligen verehrten Paulus von Theben; ebenso gab es auch Sekten, die speciell asketische Tendenzen verfolgten, selbst einige Richtungen der Gnostiker finden wir, welche hierin mit den Montanisten übereinstimmten. Alle diese schätzten die Ehelosigkeit als etwas Heiliges, hielten die zweite Ehe für eine Todsünde und glaubten durch häufiges und langes Fasten einen höheren Grad von Heiligkeit zu erlangen. Die Wiederaufnahme der Gefallenen und Todsünder verweigerten nicht nur die Montanisten, sondern auch viele als streng rechtgläubig anerkannte Bischöfe, so wahrscheinlich Pinytus von Knossus und späterhin die Bischöfe von Spanien auf der Synode zu Elvira. Auch das Verbot des Parakleten, bei Verfolgungen zu fliehen, lag im Geiste der Zeit begründet; das Volk betrachtete es allemal mit Unwillen und Argwohn, wenn ein Bischof sich der Verfolgung durch die Flucht entzog, und benutzte diesen Umstand späterhin, um dem Betreffenden den Vorwurf der Verleugnung Christi zu machen; es sei hier nur an das Beispiel Cyprian's erinnert. Was aber für die Bischöfe galt, warum sollte es nicht für alle verbindlich sein? Dafür indessen, daß der Paraklet gefordert hätte, man solle sich selbst angeben, liegen keine Aussprüche der neuen Propheten vor. Daß aus der Angabe des Apollonius über das Verhalten des Phrygiers Quintus kein Schluß auf eine bei den Montanisten übliche Sitte gemacht werden darf, habe ich gezeigt, und aus dem Prophetenspruche de fuga 9: „Wirst Du vorgeführt ꝛc.“[2] glaube ich im Gegenteil den Schluß ziehen zu dürfen, daß diese Forderung höchstens eine Erweiterung der nach Tertullian lebenden Montanisten ist. Denn einmal schließt der Ausdruck „publicaris“ jeden Gedanken an ein freiwilliges Angeben aus, andrerseits aber hätte die Prophetin die Forderung des Sichselbstangebens, wenn durch den Parakleten verlangt, auszusprechen sicherlich nicht unterlassen, und die alten Schriftsteller würden es sich nicht haben nehmen lassen, einen derartigen

1) de virg. vel. cap. 1. — 2) Vergl. S. 35 oben.

Ausspruch der montanistischen Propheten uns zu überliefern, weil sie ja im Allgemeinen das freiwillige Angeben für verwerflich und sündhaft hielten, wie aus Eusebius IV, 15 erhellt. Und ihre Ansichten über die Adiaphora waren den Montanisten erst recht nicht eigentümlich; für alle ließen sich zahlreiche Verteidiger in der damaligen Kirche finden.

Wir sehen also, daß die Forderungen der montanistischen Disciplin für die Kirche durchaus nichts Neues, Ueberraschendes waren, da ein großer Teil ihrer Mitglieder denselben längst nachkam. Nur das war der Großkirche fremd, daß die Erfüllung dieser Gebote, welche im Allgemeinen bisher in das Belieben eines jeden Einzelnen gestellt war, jetzt auf Grund göttlicher Autorität von Jedem verlangt wurde. Aber wenn dieses auch „der Großkirche" fremd war, so war es nichtsdestoweniger auch nichts Neues, denn viele andere Sekten stellten an ihre Mitglieder dieselben Forderungen, so z. B. die gnostische Schule der Marcioniten. Wir können also in der Disciplin keinen dem Montanismus specifisch eigentümlichen Punkt finden; und doch war es gerade diese Disciplin, welche das Schicksal desselben entschied! Vor allem die Forderung der Allgemein-gültig- und -verbindlichkeit derselben. Eine derartige Disciplin war wohl durchführbar, wenn, was der Montanismus durch dieselbe ja nur bezweckte, die Bildung einer reinen Geisteskirche möglich gewesen wäre. So aber mußte die Kirche darauf denken, sich für ihr längeres Bestehen auf Erden einzurichten, sich, wo es ging, den weltlichen Formen anzupassen, mit anderen Worten, den Unterschied zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche aufzustellen und erstere zur Geisteskirche, letztere zur Weltkirche zu machen. Sie mußte demnach derartige weltfeindliche Tendenzen, wie sie der Montanismus verfolgte, in ihrer Allgemeingültigkeit bekämpfen, — schon deshalb, weil durch dieselben eine erfolgreiche Ausbreitung des Christentums zur Unmöglichkeit gemacht wurde, — wenngleich sie nicht verfehlte, ihren einzelnen Mitgliedern dieselben zur Befolgung anzuempfehlen, wie es namentlich in der späteren Zeit geschah. Nur die Allgemeinverbindlichkeit dieser Forderungen bekämpfte sie und mußte sie bekämpfen.

Betrachten wir nun das Dogma, so werden wir von diesem Gebiete zunächst abgeschreckt durch die übereinstimmenden Zeugnisse aller Kirchenschriftsteller, daß der Montanismus in Bezug hierauf

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

streng rechtgläubig gewesen sei und mit der Kirche in allen Punkten übereingestimmt habe. Und gehen wir nun die einzelnen Punkte des Lehrbegriffs der Großkirche durch, welche Einfluß auf die Gestaltung des Montanismus gehabt haben können, so bemerken wir zunächst, daß in Bezug auf die Trinitätslehre die Meinung seiner Anhänger wahrscheinlich geteilt gewesen ist, entsprechend der in den Ländern herrschenden Ansicht, wo er auftrat. Auch die Eschatologie und der Chiliasmus der Montanisten war übereinstimmend mit den in der Großkirche herrschenden Ansichten. Allgemein glaubte man, daß der Untergang der Welt nahe bevorstehe, und daß Christus in seiner Herrlichkeit wiederkommen werde, zu richten die Lebendigen und die Todten. Diesem Untergange der Welt sollte aber noch die letzte große Verfolgung des Antichrists vorhergehen, welcher dann noch das tausendjährige Reich Christi auf Erden folgen sollte. War es ein Wunder, wenn Montan mit vielen Anderen glaubte, daß die zu seiner Zeit zuerst stattfindenden, systematisch betriebenen Verfolgungen, welcher so bedeutende, hochverehrte Männer, wie Polycarp von Smyrna, zum Opfer fielen, bereits diejenigen des gefürchteten Antichrists seien und daß er demgemäß die Parusie Christi in der allernächsten Zeit erwartete? Und in Erwartung eben dieses Endes wollte er ja eben die Kirche in ihrer ganzen Reinheit und Geistigkeit wiederherstellen, wollte er sie von den Schlacken der weltlichen Institutionen, die sich ihr im Laufe der Zeit beigemischt hatten, befreien, ja er wollte ihr sogar noch eine vollendetere Form geben als sie zur Zeit Christi und der Apostel gehabt hatte. Wir könnten also mit unseren Gewährsmännern einstimmen in das Urteil: Die Montanisten waren in Bezug auf das Dogma eins mit der katholischen Kirche.

Und doch werden wir gerade hier das charakteristische Moment des Montanismus finden, das freilich in seiner Bedeutung von den alten Gegnern desselben nicht erkannt und demgemäß auch nicht bekämpft worden ist. Es ist aber diese sogleich zu besprechende Behauptung des Montanismus eigentlich keine Aenderung des Dogmas, sondern vielmehr nur eine Neuerung, ein Satz, der bisher noch nicht aufgestellt worden war, der aber später von der Großkirche, wenn auch in modificirter Form, angenommen wurde. Es ist dieses die bereits mehrfach erwähnte Behauptung des Montanismus, daß die Kirche zur Zeit Christi nicht ihre höchste Vollendung ge-

habt habe, sondern daß dieses erst durch die jetzigen Offenbarungen des Paraklets bewirkt werde.

Um die stufenmäßige Entwickelung der Kirche zu beweisen, greift Tertullian zum Vergleiche mit den Vorgängen in der Natur; so sagt er:[1] „Siehe doch, wie die Natur selbst nach und nach zur Frucht sich entwickelt. Zuerst das Samenkorn, aus dem Samenkorn wird ein Strauch, aus dem Strauche schießt ein Bäumchen auf, dann erheben sich Zweige und Laub, und es entwickelt sich Alles, was zum Baume gehört, dann schwellen Knospen auf, aus den Knospen entfalten sich Blumen, und aus den Blumen werden Früchte. Auch die Frucht ermangelt zuerst noch ihrer rechten Ausbildung und ist unreif, bis sie, sich nach und nach weiter ausbildend, zur Reife gelangt. So war auch die Gerechtigkeit, denn es ist derselbe Gott der Gerechtigkeit und der Natur; im ersten Keim die sich selbst überlassene, Gott fürchtende Natur, dann schritt sie durch das Gesetz und die Propheten zur Kindheit fort, dann kam durch das Evangelium die Kraft der Jugend, durch den Paraklet bildet sie sich nun zur Reife aus. Mit der Aufstellung dieses Satzes leugnete der Montanismus aber, daß die von Christo den Jüngern gemachte Verheißung der Sendung des Paraklets, wie allgemein angenommen wurde, in der Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingstfeste bereits in Erfüllung gegangen sei. Nach seiner Meinung war die Weissagung Joels[2] jetzt erst in Erfüllung gegangen, wofür er sich auf die Apokalypse berief, deren Prophezeiungen, nach den Zeichen der Zeit, z. B. den furchtbaren Verfolgungen zu urteilen, in allernächster Zeit sich verwirklichen mußten.

Daß die besagte Vervollkommnung der Kirche sich aber nicht auf das Dogma, welches unwandelbar feststehe, sondern nur auf die Disciplin derselben beziehen sollte, ist bereits mehrfach gesagt worden. Mit jener Berufung aber auf Joh. 16, 12, wo Christus zu den Jüngern sagte, er hätte ihnen noch viel zu sagen, aber sie könnten es jetzt nicht tragen, und sie dann auf den Paraklet vertröstet, den er ihnen senden werde, war dem Montanismus auch zugleich ein Grund gegeben zur Erklärung des Umstandes, daß die Kirche des Paraklets eine größere Vollkommenheit besitze, als sie zur Zeit Christi und der Apostel gehabt habe, und gleichzeitig benutzte er diese Stelle,

1) de virg. vel. — 2) cap. 3, 1–2.

um die strengeren Gebote des Parakleten zu erklären. Denn er bezog das Wort „viel" auf disciplinarische Vorschriften, die Christus nur deshalb damals nicht erteilt habe, weil es seinen Jüngern doch unmöglich gewesen wäre, ihnen nachzukommen. Was nun aber Christus noch wegen der Schwachheit des Fleisches, die nicht alles auf einmal tragen konnte, in das Belieben eines jeden Einzelnen gestellt und also nur gewünscht habe, das fordert nun der von Gott gesandte Paraklet von Allen, da die Zeit der Fleischschwachheit und der Herzenshärtigkeit beendet wird durch ihn, den Gott gesandt hat, um allmählich die Disciplin zur Vollendung zu führen, und welcher auch dem Menschen die Kraft und Geistesstärke verleiht, alle seine Forderungen zu erfüllen und die damit verbundenen Drangsale freudig zu erdulden. Der Montanismus stellt hiermit den Satz auf, daß die durch die Propheten, Christus und die Apostel uns überkommenen Offenbarungen und Lehren nicht vollendet gewesen sind, nicht ebenbürtig denen, die jetzt der Paraklet giebt, denn letzterer ist nicht „institutor", sondern „restitutor", er erläßt nicht **neue** Gesetze, wie dies so oft von Tertullian betont wird, sondern er **verbessert** und **modificirt** die vor ihm verkündeten. Und darin lag nun eben das Falsche, Häretische seiner Dogmatik. Denn mit der Verkündigung dieses Lehrsatzes wurden die Offenbarungen des heiligen Geistes über die des Vaters und des Sohnes gestellt, womit demselben auch zugleich die erste Stelle in der Trinität eingeräumt wurde. Zwar so weit ging der Montanismus selbst nicht, denn sonst hätte man seine Häresie sofort erkannt und nicht ein halbes Jahrhundert gebraucht, um über sein Verdammungsurtheil schlüssig zu werden; aber was er nicht that, konnten es denn nicht Andere thun? Und wenn die Kirche erst einmal die montanistische Prophetie mit ihren Lehren als göttlich anerkannt hatte, sollte es ihr wohl schwer werden, die logischen Folgerungen, welche sich aus denselben ziehen ließen, zu widerlegen. Es war mit dieser Lehre also ein Subordinationssystem geschaffen, aber mit entgegengesetzter Reihenfolge der Personen, als man sich dieses sonst dachte.

Diese vom Montanismus zuerst aufgestellte Ansicht von der fortschreitenden Entwickelung der Kirche in sittlicher Beziehung war, wenngleich neu, doch im Ganzen richtig; das Falsche an ihr war eben nur der Umstand, daß diese Vervollkommung nicht aus dem

inneren Geiſte des Chriſtentums ſelbſt heraus, ſondern durch außerordentliche Offenbarungen des heiligen Geiſtes erfolgen ſollte. Die Kirche nahm dieſen fruchtbaren Gedanken auf, aber ſie geſtaltete ihn ihrer Anſchauung gemäß um; zwar daran hielt auch ſie feſt, daß wie alle Erleuchtung, ſo auch die in ſittlicher Beziehung vom heiligen Geiſte herrühre, aber nicht den außerordentlichen Verkündigern ſeines Willens, den Propheten, ſtand ſie das Recht zu, die chriſtliche Sitte zu fördern, ſondern den ſteten Inhabern des göttlichen Geiſtes, den Biſchöfen, vor allem aber den Verſammlungen der Biſchöfe, den Synoden. In dieſem charakteriſtiſchen Momente des Montanismus lag aber auch zugleich das Ziel ausgedrückt, welches er durch ſeine Geſetze und Forderungen erreichen wollte. Nicht allein wollte er die Kirche auf ihren früheren Grad der Reinheit und Heiligkeit bringen, er verlangte von ihren Mitgliedern nicht allein die Erfüllung der ihnen von Chriſtus und den Apoſteln auferlegten Gebote, ſondern er ging noch darüber hinaus. Was letztere noch um der Fleiſchesſchwachheit und Herzenshärtigkeit der Menſchen willen geſtattet hatten, das verbot der Paraklet den Mitgliedern ſeiner Kirche vollſtändig, da jetzt das Mannesalter der Kirche herangebrochen ſei, in welchem vollends alles ausgerottet werden müſſe, was der Heiligkeit des Fleiſches im Wege ſteht. Der Paraklet ſtrebte alſo danach, der Kirche eine noch vollendetere Form zu geben, als ſie zur Zeit Chriſti und der Apoſtel beſeſſen hatte. Und wie er ſich dieſe größere Vollendung dachte, das zeigten einmal ſeine Gebote, welche ſämmtlich darauf hinausliefen, die Kirche vollkommen vom Staate und der Welt zu trennen, andrerſeits die Art und Weiſe, in der dieſe Gebote erlaſſen wurden, welche ihrerſeits nur den Zweck hatte, der Kirche einen noch ſupranaturaliſtiſcheren Stempel aufzudrücken, als ſie zur Zeit ihrer Gründung durch die Apoſtel gehabt hatte. Hatten bisher die Menſchen, und ſeien es auch noch ſo fromme und erleuchtete geweſen, auf die Disciplin bezügliche Gebote erlaſſen, ſo fiel das in dieſer Kirche des Geiſtes weg, denn hier verkündete der Geiſt Gottes ſelbſt durch den Mund ſeiner durch ihn in Ekſtaſe verſetzten Propheten ſeinen Willen. Hatten bisher die heiligen Schriften der Auslegung ſündhafter Menſchen unterlegen, welche ſich doch gar zu leicht täuſchen konnten und häufig ja Falſches in die reine Lehre hineingetragen hatten, ſo übernahm jetzt der Paraklet dieſes Amt ſelbſt, um aller Ungewiß-

heit und Unklarheit ein Ende zu machen. Es sollte also der menschliche und weltliche Einfluß auf die Gestaltung der Kirche vollkommen beseitigt werden, und jede, selbst die geringfügigste Angelegenheit der Kirche von Gott selbst geordnet und geleitet werden!

Um aber dieses Ziel zu erreichen, mußte zunächst daraufhin gearbeitet werden, diejenigen weltlichen Gebräuche, welche sich nach der Meinung Montan's allmählich widerrechtlich in die Kirche eingeschlichen hatten, so z. B. die zweite Ehe, Flucht bei Verfolgungen ꝛc. zu beseitigen, daher der reaktionäre Charakter des Montanismus. Um zu einer höheren Vollendung zu gelangen, mußte er zunächst auf den Anfangszustand zurückgebracht werden. Nicht der reaktionäre Charakter ist die Grundidee des Montanismus, denn dieser ist eine einfache Folge des Satzes, daß die Kirche und ihre Gebote einer stetig fortschreitenden Vollendung unterliegen! In den Augen der Montanisten mußte im Gegenteil die katholische Kirche reaktionär erscheinen, weil sie durch ihr verweltlichtes Verhalten wieder ins Heidentum zurückzufallen drohte. Der Montanismus selbst wollte durchaus nicht reaktionär sondern fortschrittlich sein; aber seine Vorstellung dieses Fortschrittes verlieh ihm in den Augen der Kirche seinen reaktionären Charakter.

Welcher Gedanke des Montanismus war es denn nun aber, den Tertullian voll und ganz teilen mußte, sollte er Montanist werden? Es war dies die Läugnung der Thatsache, daß die Verheißung des Herrn von der Sendung des Parakleten bereits am Pfingstfeste in Erfüllung gegangen war!

Denn erkannte er diese, von der ganzen Kirche geteilte Ansicht an, so verlor die neue Prophetie die Stützen, die sie bisher in der heiligen Schrift gehabt hatte. Dann bezogen sich die Weissagungen Joel's und der Apokalypse, wie auch die Verheißung des Herrn nicht auf den montanistischen Parakleten, sondern auf die am Pfingstfest erfolgte Ausgießung des heiligen Geistes. Wenn also der göttliche Geist schon seit jener Zeit in der Kirche wirkte, so war eine neue Ausgießung desselben in dem Sinne, wie es der Montanismus wollte, überflüssig und entbehrte deshalb aller Wahrscheinlichkeit.

Dieses Moment war also die erste Bedingung der Anerkennung der neuen Prophetie seitens Tertullian's; die anderen Charakteristika des Montanismus folgten entweder direkt aus der fortschrittlichen

Tendenz desselben, oder aus seinem bis auf's Höchste gespannten Chiliasmus. Aber auch letzterer fand lebhafte Anregung in ersterem Umstande, denn der Prophet Joel spricht von einer „in den letzten Zeiten" erfolgenden Ausgießung des heiligen Geistes.

Was ist denn nun aber die Thätigkeit des heiligen Geistes? Worin besteht sie? Tertullian selbst beantwortet diese Frage, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur, wobei er sich auf Joh. 16, 13 stützt. Also eine Verbesserung, Vervollkommnung der Kirche wollte der Paraklet herbeiführen. Aber nicht in dogmatischer Beziehung, sondern nur in sittlicher sollte diese Vervollkommnung stattfinden. Denn die von Christus als göttlichem Geiste selbst gegebenen bestimmten Lehren konnte der Paraklet, der ja mit Christus zusammen selbige gegeben hatte, nicht umändern, wohl aber hatte Christus wegen der Fleischesschwachheit und Herzenshärtigkeit der Menschen nur wenige und milde Vorschriften in der Disciplin gegeben; hier also war der Thätigkeit des Parakleten Spielraum gelassen.

Wir können demnach als Specifika der neuen Prophetie hinstellen:

1. Ihre Leugnung, daß die von Christus verheißene Sendung des Parakleten bereits in Erfüllung gegangen sei.

2. Ihren Lehrsatz von der stetig fortschreitenden Entwickelung der Kirche und den daraus folgenden Momenten:

a. Den streng supranaturalistischen Charakter derselben,

b. Den reaktionären Charakter derselben (um mit Ritschl u. A. zu reden; eigentlich müßte es „fortschrittlichen Charakter" heißen).

Diese Worte eignen dem Montanismus Tertullian's; wir haben schon vorhin gesehen, in wie weit wir Tertullian als Montanisten auffassen dürfen. Eine Bestimmung dahin, ob und wie weit der kleinasiatische Montanismus mit Tertullian übereinstimmte, ist nicht gut möglich, da uns von den Lehren der neuen Propheten selbst zu wenig überliefert ist; es ist dieser Umstand auch von geringerem Belang, uns interessirt vornehmlich die Person Tertullian's, des theologischen Apologeten des Montanismus. Der Grundcharakter des Montanismus ist also nicht eine reaktionäre oder auch nur konservative Tendenz, sondern eine fortschrittliche; und zwar

soll sich dieser Fortschritt nur auf die Disciplin beschränken, das Dogma läßt er unangetastet. Dieser Fortschritt kennzeichnet sich einmal in der Einrichtung des allgemeinen Prophetentums gegenüber dem früheren allgemeinen Priestertum, woraus sich später die Differenz mit dem Episkopat ergab; andrerseits in der Verschärfung der moralischen Vorschriften, die die völlige Loslösung des Geistes von der Welt bezweckten, gegenüber der früher nur teilweise angestrebten, drittens aber in der strikteſten Durchführung des einseitigen Supranaturalismus, in der direkten Leitung aller kirchlichen Angelegenheiten durch Gott selbst, in der Einrichtung einer thatsächlichen Geisteskirche. Ich habe oben das Wörtchen „soll“ unterstrichen, denn thatsächlich veränderte die neue Prophetie das Dogma doch, wie wir gesehen haben, und zwar hauptsächlich in Bezug auf die Lehre vom heiligen Geist, wiewohl dieses bei ihr gewiß unabsichtlich geschah.

IV. Geschichte des Montanismus.

A. In Kleinasien.

a. Die Entstehungszeit des Montanismus.

Die Feststellung der Zeit, in welcher der Montanismus zuerst in Kleinasien auftrat, gehört zu den größten Schwierigkeiten, weil unsere beiden Gewährsmänner, die über diese Punkte Angaben hinterlassen haben, hierin bedeutend von einander abweichen. Erwägen wir die Glaubwürdigkeit beider Männer, so werden wir uns zunächst wohl für den bedeutend zuverlässigeren Eusebius entscheiden müssen, welcher h. V hierfür die Zeit gegen 170 angiebt, zumal da sich Epiphanius in seiner Zeitbestimmung widerspricht und einmal das Jahr 126,[1] andrerseits aber das Jahr 156[2] als Anfangszeit der montanistischen Bewegung angiebt. Nichtsdestoweniger werden wir doch letzterem dieses Mal beipflichten müssen, trotz der Widersprüche, in die er sich verwickelt, und zwar aus folgenden Gründen.

Von chronologisch in Bezug auf die neue Prophetie sicher gestellten Daten ist uns von Eusebius nur das Schreiben der gallischen Märtyrer um 177 an den Bischof Eleutheros von Rom bekannt gegeben worden. Denn die Nachricht des Anonymus bei Eusebius (V, 16), daß Montan angefangen habe, seine Lehren zu verbreiten, als Gratus Prokonsul von Kleinasien war, hat, so wichtig wie sie sonst für die Bestimmung dieses Punktes sein würde, doch keinen Wert für uns, weil sich absolut nicht feststellen läßt, wer dieser Gratus, und wann er Prokonsul oder Bürgermeister von Rom gewesen sei.

Dagegen bietet uns das Schreiben der gallischen Märtyrer einen festen Ausgangspunkt. In diesem Schreiben versuchten die

1) h. LI. §. 33. — 2) XLVIII. §. 1.

Märtyrer auch, den in Asien schwebenden Streit zwischen dem Montanismus und der Großkirche beizulegen, indem sie beide zur Nachgiebigkeit aufforderten. Es geht also daraus hervor, daß sich der Streit zwischen diesen beiden Parteien in Kleinasien bereits so weit zugespitzt hatte, daß ein ernstliches Zerwürfnis beider nur durch die Vermittelung des römischen Bischofs zu beseitigen möglich schien. Daß aber bei den vorhin klar gelegten Lehren der neuen Prophetie, welche ja in der Kirche so viele Anknüpfungspunkte fanden, dieser Streit sich nicht in 6 Jahren so zugespitzt haben wird, ist wohl selbstverständlich. — Es wird immerhin ziemlich lange gedauert haben, ehe die Kirchenlehrer sich dazu entschlossen, den Montanismus zu bekämpfen, da sie in ihm ja eigentlich keine häretische, die reine Lehre Christi verfälschende Richtung, sondern nur eine äußerst orthodoxe, allerdings zum Schisma hinneigende Partei erblicken konnten. Andrerseits aber wird sich die Aufmerksamkeit der Kirche erst dann auf die Anhänger Montan's gelenkt haben, als dessen Lehre bereits einige Ausdehnung gewonnen hatte. Und vergleichen wir damit die Angabe des Epiphanius, daß um 126 die ganze Kirche zu Thiatyra montanistisch war, so kommen wir leichtlich zu der Anschauung, daß Montan lange Zeit mit mehr oder weniger Erfolg gelehrt haben mag, ehe seine Ansichten, und zwar bei Gelegenheit der ersten größeren, systematisch betriebenen Verfolgung, größere und allgemeinere Anerkennung fanden, und daß sie jetzt erst in ihrer Bedeutung für die Entwickelung der Kirche von den Lehrern derselben erkannt und deshalb bekämpft wurden. Daß die ganze Kirche zu Thiatyra damals bereits montanistisch war, könnte auffallen und die Meinung erwecken, daß die montanistische Bewegung auch damals schon längere Zeit gedauert haben müsse, aber einerseits war nicht die ganze Kirche dort montanistisch, denn Epiphanius erwähnt der von ihm sogenannten Aloger als ihrer heftigsten Feinde in Thiatyra, und andrerseits mußte gerade diese Stadt montanistischen Bestrebungen zugänglich sein, da sie besonders in der Apokalypse getadelt, ihr stuprum und idolothytorum esus vorgeworfen wird, und sie der Geist deshalb zur Buße auffordert.

Daß gerade die Zeit um 160 für die Ausdehnung des Montanismus äußerst günstig war, ist schon oben gezeigt worden; namentlich mußte der Tod des von allen Christen hochverehrten Bischof Polykarp von Smyrna, des Lehrers Asiens, wie er bei

Eusebius genannt wird, des Vaters der Christen, die Gemüter zu chiliastischen Hoffnungen geneigt machen. Epiphanius scheint demnach mit 156 den Zeitpunkt bezeichnen zu wollen, wo der Montanismus anfing, die allgemeine Aufmerksamkeit in Kleinasien auf sich zu ziehen. Das Abendland kümmerte sich um diese Bewegung noch nicht; erst in der Marc Aurel'schen Verfolgung 177, die besonders in Gallien und Kleinasien wütete, und der auch Pothinus, des Bischof von Lyon, zum Opfer fiel, trat auch an Rom die Frage heran, ob für oder gegen den Montanismus. Letzterer hatte durch diese und die vorhergehenden Verfolgungen neue Nahrung und eine ungeahnte Ausdehnung erhalten; er beschränkte sich nicht mehr auf Kleinasien, sondern hatte sich von hier nach allen Teilen des römischen Reiches hin ausgebreitet, namentlich hatte er in den gallischen Gemeinden, die mit ihren Mutterkirchen in Kleinasien in regem Verkehr standen, festen Fuß gefaßt. Hier wütete auch die Verfolgung am stärksten, und die Märtyrer und Konfessoren, welche naturgemäß allzusehr zu chilialistischen Hoffnungen geneigt waren, nichtsdestoweniger aber nicht allen Forderungen der neuen Prophetie beipflichteten, so namentlich nicht ihren Fastengeboten und ihrer Bußdisciplin, suchten aus dem Gefängnisse heraus den Frieden zwischen beiden Parteien zu vermitteln und schickten zu diesem Zwecke Irenäus mit einem dahin zielenden Schreiben an den römischen Bischof, Eleutheros. Leider hat uns Eusebius den Inhalt dieses Briefes nicht aufbewahrt, wahrscheinlich nicht, weil er nicht ganz so war, wie er es wünschte, denn Eusebius rechnet die Kataphrygier zu den ärgsten Ketzern; er berichtet uns nur, daß das Urteil der Märtyrer der Gottseligkeit und Rechtgläubigkeit ganz gemäß gewesen sei.

Da aber Eusebius auch das Verhalten des Eleutheros nicht mitteilt, sind wir wohl zu der Annahme berechtigt, daß auch dieser nicht seinen Wünschen gemäß gehandelt haben wird, daß vielmehr das Schreiben der Märtyrer den beabsichtigten Erfolg hatte, und Eleutheros vermittelnd zwischen den Gemeinden Kleinasiens auftrat. Aus diesem Vermittlungsversuche ersehen wir also, daß der Kampf der kleinasiatischen Kirche mit dem Montanismus schon so weit gediehen war, daß die Ausstoßung des letzteren als nahe bevorstehend zu betrachten war. Diese Zeit des erbittertsten Kampfes scheint nun Eusebius für den Anfangspunkt der monta-

nistischen Bewegung gehalten und ihn demgemäß überliefert zu haben.

Aber Eusebius selbst liefert uns die schlagendsten Beweise für die Richtigkeit der Zeitangabe des Epiphanias. Apollonius nämlich, der ohne Zweifel zu Lebzeiten der Maximilla geschrieben hat, wie aus seiner ganzen Darstellung überzeugend hervorgeht, giebt an, daß 40 Jahre seit dem Auftreten Montan's verflossen seien, als er sein Werk schrieb. Nun aber ist, wie Bonwetsch (S. 146) sehr richtig gezeigt hat, Maximilla entweder gegen 180 oder aber gegen 200 gestorben, wie sich aus der Angabe des Anonymus bei Eusebius, daß dreizehn Friedensjahre seit dem Tode der Maximilla verflossen seien, ergiebt. Rechnet man selbst von 200 vierzig Jahre zurück, so ergiebt sich bereits das Jahr 160. Eusebius selbst gibt an, daß Apollonius unter Commodus, welcher von 180—192 regierte, gegen die Montanisten geschrieben habe, woraus sich also bereits das Jahr 152 als Anfangspunkt der montanistischen Bewegung ergeben würde. Da aber die Chronologie des Eusebius gerade für diese Periode eine sehr unzuverlässige ist, so können wir um so mehr mit Epiphanius das Jahr 156 hierfür annehmen, als letzteres das Todesjahr Polykarps ist und somit für montanistische Bestrebungen außerordentlich geeignet war. Namentlich werden wir in diese Zeit erst den Anschluß des Theodotus und der Maximilla an Montan zu setzen haben.

Es scheint mir demnach das Wahrscheinlichste zu sein, daß Montanus schon vor 126 angefangen hat, seine Lehre zu verbreiten (denn um 126 war ja die Kirche zu Thiatyra bereits montanistisch), daß er aber um 150 erst einen geeigneten Boden für die Ausbreitung derselben fand, und daß er von dieser Zeit ab von den kleinasiatischen Bischöfen zuerst vereinzelt, dann auf Versammlungen (Ursprung der Synoden) bekämpft und um 177 entweder schon von denselben ausgeschlossen war, oder doch aber die Ausstoßung in allernächster Zeit zu erwarten hatte, welch letztere Annahme die wahrscheinlichere ist. Ein Grund anzunehmen, daß Montanus die Ausschließung aus der Großkirche noch erlebt haben müsse, liegt nicht vor; die Behauptung von Bonwetsch (S. 146), daß er die Organisation der Sekte geschaffen habe, läßt sich durch nichts erweisen, im Eusebius steht davon nichts.

β. Die neue Prophetie und ihre Gegner.

Wir können also als die Zeit des öffentlichen Auftretens Montan's die Mitte des 2. Jahrhunderts betrachten. Damals also, nach der Angabe des Anonymus unter dem Prokonsulate des Gratus, begann Montanus, ein neugetaufter Christ, zuerst in Ardaban, einem Grenzorte Mysiens, in ekstatischer Begeisterung zu weissagen. In bewußtloser Ekstase verkündete er, im Lande umherziehend, den nahe bevorstehenden Untergang der Welt, behauptete, daß der heilige Geist auf ihn herniedergekommen sei, um durch ihn seine letzten Gebote verkünden zu lassen, und forderte alle Menschen zur Befolgung derselben und zur Loslösung von allem Weltlichen auf. So sammelte er viele Anhänger um sich; Männer und Frauen schlossen sich ihm an, und einzelne der letzteren fielen gleich ihm in Ekstase und verkündeten dann Aussprüche des Parakleten, wobei sie sich vollkommen passiv verhielten, dem Geiste nur als willenloses Werkzeug dienend. Als solche montanistische Prophetinnen werden uns namentlich Maximilla und Prisca oder Priscilla genannt. Unter den männlichen Anhängern Montan's ragten hervor Alcibiades und Theodotus, die sich ihm gleich in der ersten Zeit seines Auftretens angeschlossen haben müssen, denn sie werden bei Eusebius[1] nebeneinander genannt. In Rom zeichneten sich Proklus und Aeschines aus. Unter den Drangsalen, die die Kirche in jener Zeit zu erdulden hatte, konnte es nicht ausbleiben, daß ihre Lehre rasch um sich griff, zumal sich in der Kirche so viele Anknüpfungspunkte für dieselbe fanden. Auch mußten der glühende Eifer der sich bildenden neuen Partei für das offene Bekenntnis des Christentumes unter den Heiden, — ein Eifer, dessen krankhafte Ueberspanntheit unter den Zeitverhältnissen nicht so leicht in die Augen fallen konnte, ihre streng asketische Sittenlehre, der freilich alle irdische Freude, auch die an der Wissenschaft, schon an sich sündlich war, das Lockende der höheren Erleuchtung, welche sich in scheinbar so kirchlichem Scheine so ernstlich geltend machte, und die Bestimmtheit ihrer teilweise an die heil. Schrift und an kirchliche Hoffnungen sich anschließenden Verkündigungen über die Zukunft der neuen Prophetie viele Freunde in der jungen Kirche verschaffen. Auch die strenge Disciplin ihrer Kirche mußte Achtung einflößen, und die große Zahl

1) Euseb. IV, 3; vergl. auch S. 62.

ihrer Märtyrer war geeignet, von der Rechtgläubigkeit ihrer Lehre Zeugnis abzulegen.

Da die Montanisten das Martyrium in Uebereinstimmung mit dem Urteil ihrer Zeitgenossen für ein großes Verdienst hielten, für ein so großes, daß sie es für sündhaft ansahen, sich demselben durch die Flucht zu entziehen, so konnte es bei dem religiösen Fanatismus ihrer Mitglieder nicht fehlen, daß sie viele Märtyrer besaßen, was ihnen selbst ihre Gegner zugestehen müssen. Diese Märtyrer und Konfessoren nun zogen durch das große Ansehen, das sie allgemein genossen, viele Mitglieder der Großkirche zu den Montanisten hinüber, welcher Umstand ihre Gegner veranlaßte, das Martyrium derselben entweder als ein nicht für den Glauben erduldetes, oder für ein erfundenes zu erklären. So sagten die Katholiker dem Montanisten Themison, welcher eingekerkert, aber wieder freigekommen war, nach, daß er seine Freiheit durch Bestechung wieder erlangt habe. Dem Alexander, welcher in Ephesus unter dem Prokonsul Aemilius Frontinus Märtyrer geworden war, und welcher deshalb seitens der Montanisten große Verehrung genoß, wurden die schlimmsten Dinge vorgeworfen; man beschuldigte ihn, das Martyrium nicht für den Glauben, sondern für seine vielfachen Räubereien erduldet zu haben. Ueberhaupt warf man den Führern der montanistischen Bewegung die größte Habsucht und Eitelkeit, Ehrgeiz und Betrügereien ꝛc. vor. Die Unwahrscheinlichkeit solcher Behauptungen liegt bei den strengen sittlichen Grundsätzen der Montanisten, wie wir sie bei Tertullian ausgedrückt finden, auf der Hand. Es ist übrigens auffallend, wie sehr sich die Gegner der Montanisten bemühten, jenen mit dem größten Ernste die unsinnigsten Gebräuche, ja sogar Verbrechen zur Last zu legen; und zwar im Allgemeinen solche, deren die Christen überhaupt angeklagt wurden. So warf man ihnen vor, sie hätten ein einjähriges Kind mit Nadelstichen verwundet, das Blut aus den Wunden herausgedrückt, dasselbe mit Mehl vermischt und Brot daraus gebacken. Diese grausame Handlung sei aber nur am Passahfeste verrichtet worden, gleichsam als Opfer und als Nachbild des Todes Jesu, dessen Stelle das unschuldige Kind vertrat. Von dem Brote schickten sie dann an alle ihre entfernten Genossen, damit sie auch an der Versöhnung Teil hätten. Wäre das Kind am Leben geblieben, so hätte man es für einen geheiligten Priester, wäre es aber gestorben, für einen Märtyrer ge-

halten. Derartige unsinnige Beschuldigungen können natürlich nur dazu geeignet sein, alle anderen Behauptungen derselben Autoren weniger glaubhaft erscheinen zu lassen. Die Kirchenschriftsteller urteilten eben sehr oft nach den im Umlauf befindlichen Gerüchten und gestehen dieses auch mitunter ein; so sagt der Anonymus bei Eusebius (V, 16), nachdem er von dem schimpflichen Ende des Montanus, des Theodotus und der Maximilla geredet hat, mit größter Naivität: „Dies soll sich denn also zugetragen haben. Indeß, da wir es nicht selbst gesehen haben, so glauben wir es auch nicht mit Sicherheit zu wissen. Denn vielleicht haben Montanus, Theodotus und Maximilla auf diese Weise geendet, vielleicht aber auch nicht."

Wie verhielt sich nun die Kirche gegenüber diesen Bestrebungen? Durfte sie dieselbe bekämpfen oder unterstützen? Es war dieses eine schwer zu entscheidende Frage für die Kirche, aber auch zugleich eine Frage von der größten Wichtigkeit für sie. Es handelte sich für sie darum, sich zu entscheiden, ob sie sich auf ein langes Fortbestehen in der Welt einrichten und demgemäß sich derselben, wo es ging, anpassen sollte, oder ob sie für ihr Bestehen nur eine kurze Dauer annehmen und demgemäß an ihrer supranaturalistischen Natur festhalten sollte. War schon diese Entscheidung an und für sich für die damalige Zeit schwer, so war eine Erklärung für oder wider den Montanismus, welcher die letztere Ansicht vertrat, mit um so größeren Schwierigkeiten verknüpft. Denn die Montanisten stützten die Berechtigung ihrer Prophetie zunächst auf die Zeugnisse der bedeutendsten Kirchen-lehrer und -schriftsteller jener Zeit, wie namentlich Justinus Martyr, welche übereinstimmend kund thaten, daß die prophetischen Charismata noch bis auf ihre Zeit einzelnen Personen, Männern wie Weibern zu Teil geworden seien. So wird uns die Prophetie des Agabus, des Silas, des Judas, der Töchter des Philippus in Hierapolis, der Ammia, des Quadratus, wie auch die Polykarp's und Melito's von Sardes bezeugt; auch die visionären Erscheinungen des Hermas sind dahin zu rechnen. Bestreiten konnte also die Kirche die Möglichkeit der Prophetie nicht, da sie durch solche Männer bezeugt wurde; wohl aber konnte sie Notwendigkeit und Wahrheit derselben in Zweifel ziehen. Um aber letzteres zu beweisen, beriefen sich die Montanisten auf ihre strenge Rechtgläubigkeit und die Uebereinstimmung aller ihrer Lehren mit denen der Großkirche, indem sie behaupteten, eine falsche Prophetie würde

doch zunächst mit der Verdunkelung und Verfälschung der reinen Lehre Christi beginnen. Demgegenüber konnte die Kirche nichts erwidern; sie mußte zugeben, daß der Inhalt der montanistischen Prophetie, soweit er sich auf das Dogma bezog, mit ihren eigenen Lehren übereinstimmte. Trotzdem mußte sie aber die Prophetie selbst bekämpfen, denn erkannte sie dieselbe an, so mußte sie auch die sämmtlichen Forderungen derselben, weil vom Parakleten ausgehend, anerkennen. Sie benutzte deshalb die Form der neuen Prophetie zum Beweise der Falschheit derselben, indem sie behauptete, daß die ekstatische Prophetie eine dem Wesen des Christentums geradezu widersprechende, eine heidnische sei. Aber auch dieser Beweis war nur schwach, denn die Montanisten konnten sich auf Männer wie Justinus Martyr, Athenagoras 2c. berufen, welche sich das Wesen der Prophetie genau so dachten, wie es bei ihnen sich verwirklicht vorfand. Es hatte sich allmählich durch Philo bei den Kirchenlehrern eine Vorstellung von dem Wesen der Prophetie gebildet, die entschieden der heidnischen Mantik entlehnt war, und erst, als nun diese Vorstellung bei den Montanisten praktisch zur Ausführung kam, fing die Kirche an, sie zu bekämpfen, und zwar wohl zum großen Teil mit deshalb, weil dieser Umstand, wenigstens in der ersten Zeit des Auftretens des Montanismus, der einzige Punkt war, an dem letzterer angegriffen werden konnte. In dieser ersten Zeit wird uns auch von litterarischer Bekämpfung des Montanismus wenig von Eusebius berichtet; hauptsächlich war es wohl die Schrift des Miltiades, die sich auf eben diesen Punkt bezog; was der Bischof Claudius Apollinaris von Hierapolis wider sie geschrieben hat, wird uns von Eusebius nicht mitgeteilt, entweder weil ihm die Schrift unbekannt geblieben war, oder weil er sie nicht für sehr wertvoll hielt. Natürlich konnte eine derartig schwach fundirte Bekämpfung der neuen Prophetie keinen Abbruch thun, sondern letztere griff, begünstigt durch die vielen Verfolgungen, immer weiter um sich. Erst später, als es möglich war, den neuen Propheten nachzuweisen, daß ihre Weissagungen unerfüllt geblieben waren, hatte man gewichtigere Gründe zu ihrer Bekämpfung. Apollonius macht ihnen diesen Vorwurf noch nicht, wohl aber thut es der Anonymus bei Eusebius, welcher zwischen 210—215 die von Eusebius erwähnten Bücher gegen sie schrieb.

Die Berechtigung ihrer Prophetie aber wollten die Montanisten

einmal durch ihren Chiliasmus, andrerseits durch die Weissagungen Joël's und der Apokalypse, sowie die Verheißung Christi beweisen. In den Zeichen der Zeit glaubten sie die, namentlich in der Apokalypse, vorherverkündeten Schrecken der letzten Zeiten zu erkennen, und beriefen sich dann z. B. auf Joël 3, 1 und 2, wo eine Ausgießung in den letzten Zeiten prophezeit wird. Durch diese Behauptungen wurden nun einige ihrer Gegner veranlaßt, weitere Forschungen anzustellen, und begannen, durch blinden Eifer irre geleitet, auch die Stützen, welche der Montanismus in der heil. Schrift hatte, zu verwerfen. Dahin sind, außer dem uns durch sein Zwiegespräch mit dem Montanistenhäuptling Proklus bekannt gewordenen römischen Presbyter Cajus vornehmlich die von Epiphanius spöttisch „ἄλογοι“ genannten Leute, welche nicht nur den Chiliasmus und die Apokalypse, sondern auch das Evangelium Johannis verwarfen, zu rechnen. Wenn wir den Angaben des sonst ziemlich unzuverlässigen Epiphanius hier Glauben schenken wollen, so würden die Aloger zu den allerersten Gegnern des Montanismus zu zählen sein, denn er erwähnt, daß sie bereits 126 die montanistische Kirche zu Thiatyra heftig bekämpften. Derartige Angriffe aber konnten der neuen Prophetie nicht schaden, sondern nur nützen, da sie geeignet waren, ihre Orthodoxie in einem für sie sehr günstigen Lichte erscheinen zu lassen.

Konnte also die Kirche gegen das Dogma gar nichts und gegen die Prophetie nur sehr wenig einwenden, so ließen sich auch in Bezug auf die Disciplin des Parakleten nur wenige Punkte finden, welche der Kirche vollkommen fremd waren. Und auch diese wenigen Punkte, so z. B. die montanistischen Fastengebote, waren dem Geiste der damaligen Zeit nicht zuwiderlaufend, sondern ihm entsprechend. Etwas durchaus Neues, oder dem christlichen Geiste Widerstrebendes waren demnach die Forderungen der neuen Prophetie der Kirche nicht, aber sie wußte sich dennoch sehr wohl die Gefahren klar zu machen, die ihr aus der Allgemeinverbindlichkeit derselben erwachsen mußten. Und wurde hierdurch der Werkheiligkeit Thür und Thor geöffnet, wie es leider auch später in der katholischen Kirche eingeführt wurde, so namentlich durch Cyprian, so entging der Kirche auch andrerseits nicht, daß die gerühmte Reinheit ihrer Lehre, wenn auch zur Zeit nach den damaligen Anschauungen wirklich noch ungetrübt, doch beständig durch pseudoprophetische Schwarm-

geisterei gefährdet sei. Und eben deshalb bekämpfte sie den Montanismus mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln, wenngleich er durch seinen sittlichen Ernst, seinen Eifer gegen Verweltlichung und seinen Spiritualismus eine heilsame Weck- und Mahnstimme für sie war.

Die Kirche mußte also den Montanismus bekämpfen, und ihr wurde dieses um so schneller klar, je größere Ausdehnung derselbe gewann, je größer mithin die Gefahr für sie wurde. Nicht allein einzelne Personen gingen zu den Montanisten über, sondern selbst ganze Gemeinden mit ihrem Bischof an der Spitze schlossen sich ihnen an, wie uns dieses von Ancyra berichtet wird. Von Phrygien aus erstreckte sich der Montanismus bald über ganz Kleinasien, von wo aus er sich dann weiter nach Afrika, Italien und namentlich nach Gallien ausbreitete. Diesem Vordringen suchte die Kirche, und zwar zunächst nur die kleinasiatische, Einhalt zu thun, anfänglich in apologetischer Form; so schrieben namentlich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts Apollinaris und Miltiades gegen ihn. Aber auch die Montanisten besaßen eifrige Verteidiger, so besonders in Theodotus, den der Anonymus spöttisch „den bewunderungswürdigen, gleichsam ersten Pfleger" der neuen Prophetie nennt; ferner Themison, welcher „den Apostel nachahmend, eine Art von Rundschreiben verfaßte".[1] Auch der vom Anonymus genannte Asterius Urbanus scheint ein montanistischer Schriftsteller gewesen zu sein.

Bald schon sah aber die Kirche ein, daß das vereinzelte Vorgehen einiger Bischöfe von wenig Erfolg sei, und so versammelten sich denn die Bischöfe der angesehensten Gemeinden, um durch gemeinsame Beratung die Lehre Montans zu prüfen, und das ihm gegenüber einzuschlagende Verhalten festzustellen.[2] So wurde die neue Prophetie die Ursache der so fruchtbringenden Synodaleinrichtung. „Hier nun wurden ihre Lehrsätze als gottlos erwiesen, und sie selbst als Ketzer verworfen", wie der Anonymus erzählt. Es dauerte indessen lange, ehe man sich dazu entschloß, die Kirchengemeinschaft mit ihnen aufzuheben, denn einmal gab es auch unter den Bischöfen manche, die dem Montanismus nicht ungünstig gesinnt waren, andrerseits aber wollten auch viele ein abwartendes Verhalten beobachtet wissen; sie nahmen eine vermittelnde Stellung

1) Apollonius bei Euseb. V, 18. — 2) Euseb. V, 16.

ein, da sie vor einem so schroffen Schritte zurückschreckten, welcher die Montanisten zu Häretikern stempelte und sie zur Bildung einer Sonderkirche hindrängte. Denn eine solche Separation mußte ihnen immerhin als ein Unglück für die Kirche erscheinen. Nicht nur mußte es nach außen einen üblen Eindruck machen und den Gegnern des Christentumes eine Waffe in die Hand geben, wenn die Kirche schon so frühe in Sekten zerfiel, sondern auch für die innere Entwickelung der Kirche selbst war es nicht wohlgethan, die auszuschließen, welche bei allem Hang zum Schwärmerischen doch wieder durch ihre Sittenstrenge ein Salz für die Kirche hätten werden können. Auch lehrte sie ja die Erfahrung, daß die Schwärmerei immer erst dann ihren ausgesprochenen Charakter erhält, wenn sie sich selbst überlassen bleibt und abgeschnitten wird von den heilsamen Einflüssen der größeren Kirchengemeinschaft. Die Zucht des Geistes ist stets nötig, und diese Zucht wird dadurch am besten bewirkt, daß die stärker angeregten einen Zaum und Zügel haben an der Gemeinschaft, die ihre Extravaganzen mäßigt, die Gemeinschaft aber wieder einen Sporn hat, der sie vor dem Einschlafen in Sicherheit bewahrt.

Derartige Gedanken mochten wohl viele bewegen, vorläufig eine abwartende, vermittelnde Stellung der neuen Prophetie gegenüber einzunehmen. Demgemäß wird man es anfänglich bei gütlichen Ermahnungen haben bewenden lassen; später griff man zu dem Mittel, Montan und seine Gefährtinnen durch Exorcismus zum Schweigen zu bringen; so Bischof Sotas von Anchialus, welcher den Geist der Priscilla[1] und Zotikus von Komane und Julianus von Apamea, welche den pseudoprophetischen Geist der Maximilla auszutreiben versuchten.[2] Aber beide Male hinderte die Umgebung der Prophetinnen die Ausführung dieser Versuche. Erst gegen 170 scheint man sich zu strengeren Maßregeln entschlossen zu haben, und gegen 177 war die demnächstige Exkommunication der Montanisten als nahe bevorstehend zu betrachten. Doch scheint dieser Beschluß damals noch nicht ausgeführt zu sein, und zwar auf Grund der von den gallischen Märtyrern und dem römischen Bischof Eleutheros ausgehenden Intervention. Wir werden diesen Punkt noch bei dem römischen Montanismus näher besprechen.

---

1) Euseb. V, 19. — 2) Euseb. V, 16—17.

Während man im Abendlande dem Montanismus gegenüber vorläufig eine abwartende Haltung beobachtete, schritt man in Kleinasien nach Beendigung der Marc Aurel'schen Verfolgung nun bald dazu, ihn aus der Kirche auszuschließen. Dieser Ausschluß war um so leichter zu bewirken, als sich die Montanisten in vieler Beziehung schon von den Katholikern abgesondert hatten; so waren sie namentlich, ähnlich wie die Gnostiker, allmählich einem gewissen geistlichen Hochmute anheimgefallen, sie nannten sich die Pneumatiker im Gegensatze zu den Katholikern, die sie als bloße Psychiker bezeichneten, wollten aber keineswegs die kirchliche Verbindung mit ihnen aufheben, sondern nur innerhalb des großen Kreises dieser Psychiker einen engeren Kreis der eigentlichen und wahren Christen bilden, als die belebende Seele des Ganzen. Eben gegen den völligen Bruch mit der Kirche sträubten sich die Montanisten lange, behaupteten stets ein rechtmäßiges Glied derselben zu sein und suchten dieses zu beweisen, indem sie an den die Kirche bewegenden Streitfragen lebhaft Teil nahmen. Als ihnen aber alles dieses keine Anerkennung seitens der Kirche verschaffte, sondern die Bischöfe vielmehr ihren Propheten das weitere Lehren untersagten, da wurden die Montanisten gezwungen, sich zu separiren, und da ihre Propheten nicht aufhören wollten zu weissagen und zu lehren, so war es natürlich, daß sie den Bischöfen das Recht dieses Verbotes bestritten, indem sie geltend machten, daß der Prophet als Inhaber des Geistes Gottes bedeutend höher stehe als der Bischof, der Inhaber eines Amtes. Naturgemäß wurden sie dadurch zu einer eigenen Organisation gedrängt, in welcher der Bischof bei weitem nicht die einflußreiche Stellung einnahm, wie in der Großkirche. Ueberhaupt traten die Montanisten für allgemeines Priestertum ein, und lediglich der Ordnung wegen ließen sie diese Institution bestehen. An der Spitze der ganzen montanistischen Kirche stand ein Patriarch, der seinen Sitz zu Pepuza hatte, dem bevorzugten Orte, wohin nach dem Ausspruche der neuen Propheten das himmlische Jerusalem niederkommen werde. Ihm im Range am nächsten standen die Cenonen, deren Funktionen uns unbekannt sind. Erst in dritter Reihe kamen die Bischöfe, deren Amt ja nach der ganzen Tendenz des Montanismus ein viel beschränkteres war, wie das ihrer Kollegen in der Großkirche. Wenn aber Sozomenos berichtet,[1] daß bei den Monta-

1) VII, 15.

nisten und Novatianern auch die Geistlichen der Landgemeinden Bischöfe hießen, so ist das weder etwas Auffallendes, noch den genannten Parteien Eigentümliches, denn wir lesen bei Eusebius:[1] „Zotikus vom Flecken Komane, und Aelius, Publius Julius Bischof von der Kolonie Debeltum in Thracien". Höchst wahrscheinlich sind auch diese Landgemeinden gewesen, wenigstens deutet ihre Benennung „Flecken und Kolonie" darauf hin. Zum Zeichen der Zusammengehörigkeit sämmtlicher montanistischer Gemeinden wurde denn auch bald das gemeinsame Fest mit vorhergehendem Fasten eingerichtet,[2] worauf dann die Eucharistie an sämmtliche montanistische Gemeinden verschickt wurde. Doch kann dieser Gebrauch erst gegen Mitte des 3. Jahrhunderts entstanden sein, da weder Tertullian noch der Anonymus etwas davon zu berichten weiß. Das Opferfest feierten sie analog dem Gebrauche der kleinasiatischen Kirche als Quartodecimaner, was ihnen von späteren Kirchenschriftstellern als Häresie angerechnet wurde; später erst bürgerte sich bei ihnen eine ganz eigentümliche Berechnung der Osterzeit ein. Am auffallendsten ist, daß auch Frauen bei ihnen zu gottesdienstlichen Aemtern zugelassen wurden; veranlaßt wurde dieses wohl durch die hervorragende Stellung ihrer Prophetinnen.

B. Der Ausgang des Montanismus in Kleinasien.

Wann die Exkommunikation der Montanisten in Kleinasien erfolgt sei, läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben, meiner Meinung nach bedeutend später, als es bisher allgemein angenommen wurde. Ich halte dafür, daß diese Ausschließung zu Ende des zweiten oder zu Anfang des dritten Jahrhunderts erfolgt ist und zwar in der Zeit, die zwischen der Abfassung der Schrift des Apollonius und des Anonymus liegt, also zwischen 196 und 203. Denn daß die Montanisten zur Zeit, als Apollonius wider sie schrieb, noch nicht exkommunicirt waren, geht einmal aus dem ganzen Charakter seines Buches hervor, andrerseits aber aus dem Umstande, daß er hiervon nichts erwähnt. Dagegen glaube ich, daß aus dem Satze: „Haben sie ein gutes Gewissen, so mögen sie es auf eine Untersuchung an-

1) Euseb. V, 10, 19. — 2) Vergl. S. 58 u. S. 30.

kommen lassen", sich der Schluß ziehen läßt, daß damals bereits Synoden gegen sie abgehalten wurden, und daß Apollonius die montanistischen Propheten auffordert, dort ihre Lehren zu verteidigen. Zur Zeit aber, als der Anonymus gegen sie schrieb, und zwar zwischen 210—215, wie Bonwetsch ganz richtig gezeigt hat, waren sie bereits exkommunicirt, wie er selbst angiebt; aber nichtsdestoweniger konnte von einer thatsächlichen Ueberwindung derselben noch keine Rede sein. Nach wie vor fuhren die Montanisten fort, ihre Lehren zu verbreiten und zu verteidigen und dadurch die Christenheit in beständiger Aufregung zu erhalten. Und immer wieder und wieder standen Männer auf, die sie energisch bekämpften, so der Anonymus und Serapion. Teils durch mündliche Disputation, teils durch schriftliche Widerlegung suchte man sie von ihren Irrtümern zu überzeugen. Trotzdem erlangte der Montanismus wahrscheinlich zu Anfang des dritten Jahrhunderts dort seine höchste Blüte, und die sich fortwährend erneuernden Verfolgungen sorgten dafür, daß er seine Bedeutung und seinen Einfluß auf die Kirche nicht verlor. Erst als man einsah, daß weder die Prophezeiungen der Montanisten sich erfüllten, noch auch trotz der schrecklichsten Verfolgungen, deren Urheber stets als der Antichrist angesehen wurde, die chiliastischen Hoffnungen sich verwirklichten, begann das Ansehn des Montanismus zu schwinden. Auf den jetzt immer zahlreicher abgehaltenen Synoden wurde durchweg der Montanismus als Häresie von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Von Wichtigkeit hierfür ist die Synode zu Ikonium, welche gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts abgehalten wurde, und die bereits einen mehr allgemeinen Charakter trug. Auf ihr wurde, nach dem Berichte Firmilian's an Cyprian, die Taufe der Montanisten, wie die aller Häretiker, als außerhalb der Kirche erfolgt für ungültig erklärt. In demselben Schreiben berichtet Firmilian ferner von dem Auftreten einer Prophetin in Kleinasien, die nach der ganzen Darstellung gleichfalls eine Montanistin gewesen zu sein scheint, wenigstens tragen die Weissagungen derselben ganz den Charakter derjenigen der Maximilla. Auch bei ihr wandten die Bischöfe exorcistisches Verfahren an und rühmten sich, ihre Prophetie als eine dämonische überführt zu haben.

Späterhin schloß sich dann der Montanismus an den von Rom her auch in Kleinasien eindringenden Novatianismus an, der zwar

nicht so strenge Forderungen an seine Mitglieder stellte, wie der Montanismus, aber immerhin eine dem letzteren verwandte Richtung verfolgte; so gewährte er namentlich für nach der Taufe begangene Tod-Sünden keine Buße. Aber während die Montanisten als Häretiker von Seiten des Staates und der Kirche sehr streng verfolgt wurden, behandelte man die Novatianer, die nur als Schismatiker betrachtet wurden, sehr glimpflich und achtungsvoll. Diese Ausnahmestellung kam indessen nicht auch den in Kleinasien mit ihnen verbundenen Montanisten zu Gute; so erstreckt sich auch auf sie der Befehl Constantin's, den Häretikern ihre gottesdienstlichen Gebäude wegzunehmen, und sein Verbot privater wie öffentlicher Versammlungen derselben. Aber trotz der vielen gegen sie erlassenen Edikte weiß sowohl Epiphanius wie auch Sozomenos von vielen Anhängern dieser Sekte zu berichten. Doch waren sie jetzt schon durch Uneinigkeit in viele Parteien gespalten; so erzählt Epiphanius von den Artotyriten, welche Käsebrot zur Eucharistie genommen hätten und Augustin berichtet, daß sie dieses deshalb thäten, weil die ersten Menschen ebenfalls die Erzeugnisse der Erde und der Schafe Gott dargebracht hätten. Eine andere Partei derselben waren die Tascodruggiten, so genannt, weil sie, wenn der Geist redete, den Zeigefinger (tascos) an die Nase (druggos) legten, als Zeichen der erhöhten Aufmerksamkeit.

Endlich ging auch die Staatsgewalt systematischer gegen sie vor. Im Jahre 383 wurden ihnen gottesdienstliche Versammlungen bei harter Strafe untersagt; 398 erließen Arcadius und Honorius ein sehr strenges Edikt gegen ihren Klerus, das demselben alle bürgerlichen Rechte nahm. Hierdurch wurde dem Unwesen gesteuert, denn mit dem sechsten Jahrhundert verschwindet der Montanismus aus der Geschichte; die letzten Gesetze wurden vom Kaiser Justinian gegen ihn erlassen.

C. Der Montanismus in Rom.

So wie das christliche Abendland, eigentümlicher theologischer Hervorbringungen ermangelnd, und desto mehr für fremde Produktionen empfänglich, eben dadurch fast alle Parteien des Morgenlandes angelockt, und Allen Anhänger geliefert hatte, so hatte ins-

besondere der Montanismus in der abendländischen Kirche, ohne eine kirchliche Spaltung zu veranlassen, nicht nur viele Freunde gefunden, sondern sogar einen bedeutenden Einfluß auf die allgemeinen Grundsätze gefunden. Und dies war besonders in Rom der Fall, wo die neue Prophetie den Boden für ihre Lehren, namentlich für die von der Buße und der Heiligkeit der Kirche, bereits bearbeitet fand durch den „Hirten des Hermas"; indessen sind seine Forderungen noch lange nicht so strenge wie die des Montanismus; so gestattet er vor Allem eine einmalige Buße nach der Taufe mit Ausnahme der Gefallenen. Auch er datirt von seiner Offenbarung her eine neue Epoche für die Kirche, und auch bei ihm ist die Erwartung des baldigen Weltendes eben so stark ausgeprägt, wie bei den Montanisten.

Wann indessen letztere nach Rom gekommen sind, und wann sie hier eine größere Ausbreitung erlangt haben, läßt sich mit Sicherheit ebensowenig bestimmen, wie das Auftreten Montan's überhaupt. Die Angabe des Prädestinatus, daß bereits der Bischof Soter gegen sie aufgetreten sei, hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Historisch festgestellt ist nur, daß um das Jahr 177 die abendländische Kirche sowohl in Gallien wie auch in Rom sich mit dem Montanismus beschäftigte, und zwar in einem für ihn günstigen Sinne. Die lugdunensischen Märtyrer wollten den Frieden zwischen den beiden kirchlichen Parteien in Kleinasien vermitteln und schickten in Folge dessen Irenäus mit einem dahinzielenden Schreiben nach Rom an den dortigen Bischof Eleutheros. Irenäus selbst scheint damals der neuen Prophetie nicht ungünstig gegenüber gestanden zu haben, wie hätte er sich sonst dazu verstanden, ihr bei Eleutheros das Wort zu reden, er, der eifrigste Vorkämpfer der kirchlichen Einheit und der bischöflichen Hierarchie! Der Erfolg dieser Mission des Irenäus ist nirgends direkt angegeben, doch kann man aus dem Schweigen des Eusebius schließen, daß Eleutheros sich vermittelnd nach Asien gewandt hat. Nun wird allgemein angenommen, daß die Aeußerung Tertullian's adv. Praxeam 1: „Idem tunc episcopum Romanum agnoscentem iam prophetias Montani, Priscae, Maximillae, et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de iis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et praecessorum eius auctoritates defendendo coëgit, et litteras pacis revocare iam emissas, et a proposito recipien-

dorum charismatum concessare", sich auf den römischen Bischof Eleutheros bezieht, wobei man den Deduktionen Neander's folgt, indem man dieses Verhalten desselben als eine Folge der Intervention der gallischen Märtyrer hinstellt. Ich kann mich indessen dieser Meinung nicht anschließen; nach meiner Ansicht deuten Tertullian's Aeußerungen unzweifelhaft auf Zephyrinus hin. Ich führe hierfür folgende Gründe an:

1. Aus der Schrift des Apollonius, die nach Eusebius unter Commodus, also zwischen 180—192, nach unserer Betrachtung aber nicht später als um 196[1] geschrieben ist, erhellt, daß der Montanismus zu jener Zeit in Kleinasien noch nicht exkommunicirt war. Wenn aber Tertullian sagt: „Pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem", so heißt das ganz unzweideutig, daß er zwischen der Kirche Phrygiens, der montanistischen, und allen anderen Kirchen Asiens unterscheidet, i. e. als Praxeas in Rom gegen die Montanisten auftrat, war die Ausschließung derselben in Kleinasien bereits erfolgt. Dann aber kann der bezeichnete Bischof nicht Eleutheros sein, weil letzterer zu jener Zeit bereits todt war.[2] Es bliebe jetzt Victor noch übrig.

2. Wie bekannt exkommunicirte dieser die gesammte kleinasiatische Kirche wegen ihrer Osterfeier; die Bischöfe derselben kehrten sich indessen nicht an sein Edikt, und Victor selbst bekam von mehreren Seiten, auch von Irenäus die heftigsten Vorwürfe wegen dieses seines Verhaltens. Es liegt nun nicht der geringste Grund zu der Annahme vor, daß Victor die Montanisten damals nicht mit ausgeschlossen habe, zumal sie dieselbe Osterfeier hatten wie die übrige kleinasiatische Kirche.

3. Trotz dieser Vorwürfe ließ Victor die Exkommunikation bestehen. Im Jahre 202[3] nun starb er, wie uns Eusebius berichtet, und sein Nachfolger Zephyrinus trat mit den kleinasiatischen Bischöfen wieder in Kirchengemeinschaft. Für ihn nun konnte es sich jetzt

---

1) Jedenfalls also in den 90er Jahren nach der Chronologie des Epiphanius.

2) Nach der Chronologie des Eusebius, die hier nicht sehr zuverlässig ist, starb Eleutheros 190, er war mithin 177 gerade Bischof geworden; die Unwarscheinlichkeit der Annahme, daß sich seine Vermittlungsversuche 13 Jahre lang hingezogen haben, braucht nicht betont zu werden.

3) Nach Stroth.

darum handeln, ob er die Montanisten, welche mittlerweile von den kleinasiatischen Bischöfen exkommunicirt waren, ebenfalls in die Kirchengemeinschaft mit aufnehmen solle oder nicht. Anfänglich scheint er nach Tertullian's Angabe nicht nur geneigt gewesen zu sein, die Prophetie Montan's, der Maximilla und der Priscilla anzuerkennen, sondern auch die Wiederaufnahme der Montanisten, deren Hauptsitz naturgemäß Phrygien war, in die katholische Kirche Kleinasiens zu vermitteln. Da aber kam Praxeas, ein heftiger Feind der neuen Prophetie, nach Rom und vermochte durch sein Ansehen als Konfessor, sowie durch die sehr ungünstigen Schilderungen, die er dem Zephyrinus über das Treiben der Montanisten in Kleinasien machte, wobei er noch auf die Autorität des römischen Bischofs hinwies, der von seinen Vorgängern, namentlich den Aposteln Petrus und Paulus, nicht aber aus Asien sich die Erleuchtung holen müsse, den Zephyrinus zu bewegen, daß er die, die Wiederherstellung des Kirchenfriedens in Kleinasien bezweckenden Friedensbriefe widerrief. Doch scheint sich Zephyrinus nicht durch die Schilderungen des Praxeas allein zu seinem veränderten Verhalten haben bewegen lassen, sondern die Disputation, welche der römische Presbyter Cajus mit dem Führer der Montanisten in Rom, Proklus, vielleicht auf seine Veranlassung hin, hatte, scheint auch von Einfluß darauf gewesen zu sein.

Daß dieser Dialog in der ersten Periode des Zephyrinus stattgefunden hat, läßt sich mit Wahrscheinlichkeit daraus eruiren, daß Tertullian des Proklus bereits adv. Valent. cap. V, — welches Buch zwischen 200—207 geschrieben ist,[1] — jedenfalls mit Bezug auf dieses Ereignis, erwähnt als virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas. Auch in diesem Dialog hebt Cajus die Autorität des römischen Bischofs hervor, und zwar in demselben Sinne, wie es nach Tertullian Praxeas gethan hat; er weist vor Allem auf die Gräber der Apostel hin, die sich auf dem Wege zum Vatikan und auf dem nach Ostia befinden. Andrerseits hält ihm Proklus die Autorität der kleinasiatischen Kirche vor, die es dem römischen Bischof wohl gestatte, sich von dort Belehrung zu holen durch die neue Prophetie, denn gerade Kleinasien zeichne sich aus als die Heimat prophetischer Kirchenlichter; namentlich beruft er sich

1) Bonwetsch, die Schriften Tertullian's S. 51.

auf Philippus und seine vier weissagenden Töchter.[1] Auch wird er nicht verfehlt haben, dem Ansehen des Petrus und Paulus das des Apostels Johannes gegenüberzustellen. Und als Proklus dann die Berechtigung der montanistischen Disciplin durch den Chiliasmus zu beweisen suchte, ging Cajus so weit in seinem Eifer, den ganzen Chiliasmus als eine Erfindung des Cerinth's zu verwerfen, auch sprach er von einer Apokalypse des Cerinth's, auf die sich der Chiliasmus stütze; ungewiß ist, ob er hiermit die Offenbarung St. Johannes als ein Werk des Cerinth darstellen wollte. Das Resultat dieser Diskussion war jedenfalls, daß Zephyrinus nicht allein die Vermittlung des Kirchenfriedens in Kleinasien aufgab, sondern auch die von ihm beabsichtigte Anerkennung der neuen Prophetie unterließ. Um aber zu zeigen, daß er nichts mehr mit den Montanisten zu thun haben wolle, und daß seine Ansichten sich verändert hätten, erließ er dann jenes, von Tertullian erwähnte, peremptorische Edikt, welches die Todsünder zur Kirchenbuße zuließ. Dagegen schrieb dann Tertullian sein Buch de pudicitia, welches demnach wohl nicht vor 203 geschrieben sein wird. Ungefähr gegen 209 ist dann adv. Praxeam erschienen gegen die Irrlehren dieses Mannes bezüglich der Trinität, sodaß Tertullian damals also sagen konnte: „tunc"; unzweifelhaft freilich würde die ganze Sachlage sein, wenn wir uns die kleine Konjunktur erlauben wollten, daß dieses „tunc" durch die Nachlässigkeit der Abschreiber aus „hunc" entstanden sei. Dann kann nur Zephyrinus gemeint sein. Mit diesem Edikte nun war die montanistische Disciplin thatsächlich verworfen in Rom; doch wurde die neue Prophetie hier nicht, wie es in Kleinasien geschah, feierlich durch einen Synodalbeschluß von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Daß aber ihre Lehren nicht ganz ohne Wirkung geblieben sind, zeigt das durch das weltförmige Verhalten des römischen Bischofs Callixtus herbeigeführte Schisma Hippolyt's; doch ist uns nicht bekannt geworden, welchen Anteil die Montanisten hieran hatten. Hierdurch wurde die öffentliche Aufmerksamkeit in Rom vom Montanismus abgelenkt, welcher auch nicht wieder zu irgend einer Bedeutung dort gelangte.

---

1) Euseb. III, 31.

D. Der Montanismus in Nord-Afrika.

Hier fand derselbe wie in Phrygien einen äußerst günstigen Boden, da der ganze Charakter des Volks ebenfalls zu sinnlich enthusiastischer Religion hinneigte. Auch hier finden wir ähnliche Kulte wie in Phrygien, der Boden war mithin für die Ausbreitung der neuen Prophetie wohl prädisponirt. Doch können wir auch in diesem Falle nicht genau bestimmen, seit wann eine große Ausdehnung der Montanisten zu datiren sei. Gewiß ist nur so viel, daß ihre Sache durch die Schriften Tertullian's nicht allein hier, sondern auch in der ganzen Kirche eine bedeutende Förderung erfuhr.

Quintus Septimius Florens Tertullianus, geboren gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts, war der Sohn eines Centurio, im Dienste des Prokonsuls von Karthago. Aus Eusebius II, 2 der ihn „einen genauen Kenner der römischen Gesetze" nennt, wird allgemein gefolgert, daß Tertullian in Rom Advokat oder Rhetor gewesen sei, ein Schluß, der auch aus dem Charakter seiner Werke, die voll von juridischen Vergleichen sind, gerechtfertigt erscheint. Erst im reiferen Mannesalter, um das Jahr 190, wurde er zum Christentum bekehrt und lebte nun zunächst längere Zeit in Rom, das er wegen Differenzen mit dem römischen Bischof und dem Presbyterkollegium dann verließ, und sich nach seiner Vaterstadt Karthago begab. Ob er hier schon vor seinem Uebertritt zum Montanismus das Amt eines Presbyters bekleidete, läßt sich nicht erweisen; höchst wahrscheinlich ist dieses aber für die Zeit nach seinem Uebertritt, denn in de anima c. 9 spricht er als ein Mitglied des Klerus: „Post transacta solennia dimissa plebe — nobis." Wahrscheinlich hat ihn die schismatische montanistische Gemeinde zu ihrem Presbyter gewählt. Wollen wir indessen dem Hieronymus Glauben schenken, so ist er zuerst Presbyter der katholischen Kirche gewesen. Er war ein düsterer, energischer Charakter, dabei aber ein Mann von glänzenden Talenten, von großer Originalität und Kraft des Geistes, heftig und leidenschaftlich, aber gerade, offen und ehrlich, oft bis zur Derbheit, strenge und bestimmt in seiner Moral, ohne jede Nachsicht gegen die menschliche Schwäche. Er ist der Schöpfer der lateinischen Kirchensprache; sein „punischer

Stiel" ist gedrängt und zeugt von geistreicher Rhetorik, wilder Phantasie, grobsinnlichem Auffassen des Idealen, tiefem Gefühl und juridischem Verstand.

Er war ein fanatischer Gegner der heidnischen Wissenschaft, obschon selbst durch sie gebildet, ein heftiger Feind des Gnosticismus, ein Eiferer für strenge Askese. Man braucht deshalb nicht die Umtriebe und Ränke des römischen Klerus als Grund seines um das Jahr 202 etwa erfolgten Uebertritts zum Montanismus anzuführen; es wäre eine Herabwürdigung und Unterschätzung seines Charakters, wollte man mit Hieronymus annehmen, daß er sich durch solche Ursachen habe verleiten lassen, sich jener Sekte anzuschließen. Nein, die Gründe dieses Schrittes liegen einzig und allein in seiner Geistesrichtung begründet, denn hier, im Montanismus, fand er die religiöse Form, in welcher seine ganze Denk- und Gefühlsweise, die Energie seines Willens, die Glut seiner Empfindung, seine starke und gewaltige Phantasie, seine Neigung zu rücksichtsloser Askese, sein bis aufs Höchste ausgebildeter Supranaturalismus sich in aller Kraft und Fülle, in aller Einseitigkeit und Schroffheit entfalten konnte. Wenn er aber bei seiner Begeisterung für den Montanismus sich dennoch von manchen Verkehrtheiten desselben frei erhielt, so hatte er dies seinem scharfen Verstande und, so sehr er sie auch verachtete, seiner gründlichen wissenschaftlichen Bildung zu verdanken.

Was das Dogma anbelangt, so blieb er auch nach seinem Uebertritt, wie er selbst sagt, bei der Schrift und Tradition und wich in Nichts von der Lehre der herrschenden Kirche ab. Aber in Ansehung der Moral glaubte er, daß durch Montan und einige Andere neue und göttliche Offenbarungen und strengere Gebote zu den alten hinzugekommen wären, woraus aber nicht folgt, daß er alle Weissagungen Montan's, welche großenteils gar nicht moralischen Inhalts waren, geglaubt und alle Gebräuche der Montanisten mitgemacht habe. Er scheint vielmehr eine eigene Sekte gestiftet zu haben. So erzählt Augustin[1] von einer Partei der Tertullianisten, welche zur katholischen Kirche zurückgeführt zu haben, er sich rühmt. Und wie würde sich auch Tertullian in einem so großen und dauernden Ansehen bei der katholischen Kirche erhalten haben wenn er

1) de haer. 86.

sich ganz und gar von ihr getrennt und sich den Montanisten, die immer verhaßter wurden, völlig ergeben hätte. Er wird zwar oft von den Katholikern verketzert, aber niemals durch ein feierliches Anathema aus der Kirche ausgestoßen. Er wird trotz alledem nicht als häretischer Irrlehrer, sondern lange Zeit als hochverehrter, orthodoxer Lehre der katholischen Kirche betrachtet, was schon daraus hervorgeht, daß uns seine Schriften erhalten geblieben sind, während die aller von der Kirche als Irrlehrer bezeichneten Männer vernichtet wurden. So auch nur ist es erklärlich, daß er das Vorbild der nachfolgenden lateinischen Kirchenschriftsteller, namentlich Cyprian's, wurde, welch letzterer ihn so hoch schätzte, daß er keinen Tag vorübergehen ließ, ohne zu seinem Diener zu sagen: „Da magistrum", hiermit Tertullian's Werke bezeichnend.

Von Tertullian's vielen Schriften sind als montanistische besonders hervorzuheben: de corona militis, de fuga in persecutione, de exhortatione castitatis; aus ihnen geht hervor, daß zur Zeit ihrer Abfassung noch keine Spaltung die karthagische Gemeinde entzweit hatte. Dagegen ist aus de virginibus velandis der bereits erfolgte Bruch zwischen beiden Parteien ersichtlich, der höchst wahrscheinlich durch das Verhalten der antimontanistischen Partei bei Gelegenheit des Verschleierungsstreites hervorgerufen wurde. Dieses feindselige Verhältnis spitzte sich immer mehr zu, wie aus de monogamia, de jejuniis und de pudicitia hervorgeht, in denen Tertullian scharf zwischen Psychikern (Katholikern) und Pneumatikern (Montanisten) unterscheidet. Doch ist es in Karthago nie bis zum offenen Schisma gekommen. Außer Tertullian's Werken besitzen wir aus jener Zeit noch eine Schrift, die wenn sie auch nicht direkt montanistisch ist, doch jedenfalls sehr ähnliche Tendenzen verfolgt. Es sind dieses die Märtyrerakten der Perpetua und Felicitas, welche sich mit dem Jahre 203 beschäftigen. Vor Allem beschäftigen sie sich mit der Bußdisciplin, und wir lernen aus ihnen auch die Hauptvertreter der beiden Parteien der karthagischen Gemeinden kennen: den Bischof Optatus, Führer der gemäßigten, und den Presbyter Dr. Apasius, Führer der strengeren Richtung. In einer Vision nun wird dem Bischofe durch den Märtyrer Saturus ein strenger Verweis gegeben wegen seiner gegen Gefallene gezeigten großen Milde. Es geht hieraus hervor, daß der Märtyrer der strengeren Bußdisciplin zugethan war.

Tertullian starb gegen 200, und mit seinem Tode verlor die montanistische Partei in Karthago ihre Bedeutung, Cyprian weiß uns von ihr nichts zu berichten. Aber auch hier blieben ihre Bestrebungen nicht ohne Erfolg, denn Cyprian und mit ihm die meisten nordafrikanischen Bischöfe blieben der strengeren Bußdisciplin treu. Auch auf die Entstehung der Donatisten werden ihre Lehren nicht ohne bedeutenden Einfluß gewesen sein, doch ist hierüber, und ob sich die Montanisten mit den Donatisten vereinigt haben, nichts bekannt. Augustin ist der letzte Kirchenschriftsteller, welcher des Montanismus in Karthago Erwähnung thut.[1]

Zum Schluß will ich noch einige Worte über den Einfluß der montanistischen Lehren auf die gesammte katholische Kirche sagen.

Was zunächst die Ansicht der Montanisten von der allmählichen Vervollkommnung der Kirche betrifft, so beutete die Kirche dieselbe ihren Grundsätzen gemäß aus, indem sie dieses Amt dem Bischofe, vor Allem dem Kollegium der Bischöfe, den Synoden und Koncilien, als den *steten Inhabern des göttlichen Geistes* überwies. Und zwar war ihre Thätigkeit genau dieselbe wie die des Paraklets: „Das Dunkle und Zweifelhafte der heiligen Schrift wurde klar gelegt, die Disciplin festgestellt, die Kirche in Hinsicht der Moral mehr und mehr vervollkomnet, *oder sollte es doch wenigstens werden*". Also diesen Gedanken des Montanismus erkannte die Kirche in seinem ganzen Umfange als richtig an. Was ferner die Disciplin desselben betraf, so wandte sich die Kirche allerdings gegen die *Allgemeinverbindlichkeit* derselben, aber sie *empfahl* ihre Befolgung den *Einzelnen*; und als im dritten und vierten Jahrhundert das Mönchstum aufkam, da gab es keinen eifrigeren Lobredner dieses Lebens, wie die *Kirche*; ihre angesehensten Lehrer und Schriftsteller rühmten dasselbe als zur Erlangung der Seligkeit besonders geeignet. Und im Mönchstum finden wir ja dieselben disciplinarischen Forderungen wieder, wie sie die neue Prophetie stellte; freilich das Martyrium war mittlerweile weggefallen, aber an seine Stelle trat völlige Abgeschlossenheit von der Welt, und durch Ehelosigkeit, Fasten und Kasteiungen suchte man die Seele vollkommen den weltlichen Gelüsten zu entfremden. Und das war

1) de haer. 86.

ja eben das, was auch der Montanismus zu erreichen gewünscht hatte, so hatte er sich je den Fortschritt der Kirche in moralischer Hinsicht gedacht! Die Tendenz war also hier wie dort dieselbe, aber beide unterschieden sich eben darin, daß das, was in der Kirche an einzelnen Individuen bewundert und hochgeschätzt wurde, vom Montanismus von allen Christen verlangt wurde. Dort war es freiwillige, hier gesetzlich geforderte Askese. Es läßt sich nach alledem nicht verkennen, daß die Principien des Montanismus die Entwickelung des Mönchstums sehr befördert und beschleunigt haben, wie wir ja dann auch im Oriente, der eigentlichen Heimat des Montanismus, die ersten Mönche finden.

V. Darstellung und Kritik der bedeutendsten, bisher über den Montanismus aufgestellten Ansichten.

Wenn wir von einer unparteiischen Beurteilung des Montanismus reden wollen, so müssen wir von vorneherein die alten Kirchenschriftsteller hiervon ausnehmen, denn ihnen waren alle von der Kirche ausgestoßenen Sekten Erzeugnisse des Teufels und demgemäß wurden alle Lehrsätze und Gebräuche derselben ohne jedwede Untersuchung als vom Teufel herrührend ohne Weiteres verdammt. Ja, um die Gläubigen nur sicher zu verhindern, diese Sekten doch für nicht ganz so verwerflich und sündhaft zu halten, als sie von der Kirche ausgegeben wurden, sagte man ihnen noch die größten Abscheulichkeiten nach, die denn mit vollem Ernste von den nachfolgenden, ebenso unparteiischen, Kirchenschriftstellern rekapitulirt wurden, wobei ja der eigenen Phantasie noch immer genügender Spielraum gelassen war, wie man es namentlich bei Baronius oft bewundern kann.

Während man im zweiten Jahrhundert über die Stellung, welche man dem Montanismus gegenüber einzunehmen habe, noch unschlüssig war, — so finden wir z. B. in dem Werke des Irenäus adv. haereticos, zu dessen Abfassungszeit die montanistische Bewegung bereits alle Gemüter lebhaft beschäftigte, keine direkte Bekämpfung desselben, — stritt man sich im dritten Jahrhundert darüber, ob man ihn als Häresie oder als Schisma betrachten solle. Durch Hippolyt zuerst wurde er dem Ketzerkatalog eingereiht, und wie Eusebius so behandeln auch Epiphanius und alle folgenden Kirchenschriftsteller ihn als Häresie. Seitdem kannte man gar keine andere Auffassung mehr.

Erst Arnold in seiner „unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ nahm den Montanismus nicht allein gegen unbegründete Verleumdungen, sondern auch gegen den Vorwurf der Häresie in Schutz; für ihn ist er nur eine Verirrung religiöser Schwärmer, die aber durch ihren sittlichen Ernst, ihre Reaktion gegen die Verweltlichung der Kirche und ihre Bußdisciplin Achtung einflößen; ihren Ausschluß aus der Kirche bedauert er als übereilt. Bis zu einer Bestimmung seines Charakters hat er sich dagegen noch nicht emporgearbeitet, ebensowenig wie seine Nachfolger Aegid. Strauch und Mosheim.

Dieses wurde zuerst von Neander versucht;[1] er glaubte den Grund seiner Entstehung in der phrygischen Volkseigentümlichkeit suchen zu müssen. So sagt er S. 873: „In der alten phrygischen Naturreligion erkennen wir den Charakter dieses zur Schwärmerei und zum Aberglauben geneigten, leicht an Magie und Entzückungen glaubenden Gebirgsvolkes, und es kann uns nicht wundern, wenn wir die phrygische Gemütsart, die schon sich in der Ekstase der Priester der Cybele und des Bacchus zeigt, in den Ekstasen und Somnambulismen der Montanisten wieder finden“. Auch auf die Zeit, in welcher der Montanismus auftrat, legt er Gewicht; in ihr fand der Uebergang von einem wunderbaren Anfang zu naturgemäßer Entwickelung statt. Als das ihm Eigentümliche stellt er hin einmal das freie Walten des Geistes gegenüber der Formenknechtschaft, andrerseits die in seiner Lehre liegende Idee von dem allgemeinen Priestertum; für den ersteren Punkt hebt er noch als besonders bezeichnend hervor, daß die fortschreitende Entwickelung der Kirche nicht aus dem Wesen des Christentumes heraus, sondern durch außerordentliche Propheten erfolgen sollte. Was Neander's Erklärung für die Entstehung des Montanismus anbelangt, so hat er ja den Zeit- und Ortsverhältnissen vollkommen Rechnung getragen, aber in diese allein den Erklärungsgrund desselben setzen zu wollen, namentlich aber dem Montanus eine so hervorragende Rolle anzuweisen, ist denn doch viel zu weit gegangen. Es hätte Neander doch auffallen müssen, daß der Montanismus auch in anderen Ländern, deren Bevölkerung doch einen von den Phrygiern ganz verschiedenen Charakter hatte, zahlreiche Anhänger gewann, wie z. B.

1) Allgemeine Kirchengeschichte I. Hamburg 1827. S. 870—899.

in Italien und Gallien! Er hat der geistigen Strömung jener Zeit viel zu wenig, oder vielmehr fast gar nicht Rechnung getragen. In der Bestimmung des Charakters der neuen Prophetie hat Neander dagegen entschieden das Richtige getroffen, wenn er als Grundsatz derselben ihre Lehre von der Fortentwickelung der Kirche angiebt; nur hat er leider die verschiedenen Konsequenzen, die sich hieraus ergeben, nicht scharf genug beleuchtet. So fehlt ihm eine Erklärung seines reaktionären Charakters. Die Betonung der allgemeinen Priesterwürde folgt dagegen einfach aus ersterem Satze, denn der Montanismus, welcher ja einen Fortschritt darstellen will, mußte nicht nur das allgemeine Priestertum wieder einführen, sondern er mußte noch darüber hinausgehen; und dies that er, indem er die allgemeine Prophetie betonte, denn der Prophet stand nach seiner Lehre höher wie der Priester.

In Bezug auf den Erklärungsgrund des Montanismus fand Neander denn auch bald seinen Gegner in Schwegler.[1] Hatte Neander Montanus eine zu große Bedeutung beigelegt, indem er ihn an die Spitze dieser Bewegung stellte, so übertrieb Schwegler nach der andern Seite hin, indem er seine Person, deren Existenz, wenngleich unsere Kenntnis von ihr große Lücken hat, doch hinreichend historisch beglaubigt ist (so namentlich durch den Anonymus, Tertullian 2c.), für eine mythische Personifikation allgemeiner Grundrichtungen erklärte. Vielmehr bemühte er sich, indem er dem Beispiele Baur's folgte, welcher die ganze Sektengeschichte der ersten Jahrhunderte auf einen Gegensatz von grobem Petrinismus und Paulinismus zurückführte, den Montanismus als eine Erscheinung des ebionitischen Judenchristentums hinzustellen. So sagt er S. 90: „Der Montanismus ist nämlich in dieselbe Reihe dogmatischer Bestrebungen einzufügen, welche sich in ihren mannichfaltigen Entwickelungsformen von ihrer Wurzel, dem Essäismus, an, durch die Partei der korinthischen Irrlehrer und die Ebioniten des Epiphanius hindurch, bis zu den pseudoclementinischen Homilien als ihren wahrscheinlichen Kulminationspunkt verfolgen läßt". Nach ihm hat sowohl die ekstatische Prophetie, wie auch die Askese und der Chiliasmus des Montanismus seinen Ursprung im Judentume, und der Montanismus drückt ihm den judenchristlichen Charakter der Kirche

1) Der Montanismus und die Kirche des 2. Jahrh. Tübingen 1841.

aus, welcher den Stand des allgemeinen dogmatischen Bewußtseins für die Mitte des 2. Jahrhunderts repräsentirt. Für den Grundgedanken des Montanismus hält auch er „die Idee eines stufenmäßigen Fortschrittes und einer endlichen Vollendung der Kirche, die durch neue übernatürliche Offenbarungen des Parakleten vorbereitet und herbeigeführt werden soll". Er behauptet, daß die Trinitätslehre zuerst bei den Montanisten aufgetreten sei, daß auch bei ihnen der Ursprung des Evangelium Johannis zu suchen sei, indem den Namen „Paraklet" für „heiliger Geist" die Sekte nicht von Johannis, sondern der sogenannte Johannis von der Sekte entlehnt habe.

Mit dieser Idee aber von dem dauernden und durchgreifenden Gegensatze Paulinischer und Petrinischer Richtung in den ersten Jahrhunderten hat nun aber Schwegler den Montanismus von dem festen historischen auf durchaus schwankenden ideellen Boden versetzt, vor allen Dingen hat er ihm dadurch einen viel zu bedeutenden Einfluß auf die Entwickelung des Dogmas zuerteilt. Aber die Annahmen Schwegler's sind auch meistenteils falsch. Das zweite Jahrhundert ist gar nicht mehr ein Gegensatz des Heiden- und Judenchristenthums; seit lange schon ist letzteres überwunden. Dagegen müssen wir die Gründe der montanistischen Askese im Heidentum suchen; gerade hier äußerte sich der Volkscharakter der Phrygier in den Xerophagien und der Ehelosigkeit, — für letzteren Punkt will ich nur daran erinnern, daß sich die Priester der Cybele selbst verschnitten. Und die ekstatische Form der Prophetie sollte ihren Ursprung im Judentume haben? Gerade das suchten ja die Montanisten zu beweisen, daß die Form ihrer Prophetie mit der alttestamentlich-jüdischen übereinstimmte! Und gerade das wurde ihnen von ihren Gegnern aufs Eifrigste bestritten! Den Kernpunkt des Montanismus hat auch Schwegler richtig angegeben, nur vermißt man hier, ebenso wie bei Neander, eine scharfe Zeichnung der daraus sich ergebenden, für den Montanismus so charakteristischen Konsequenzen.

Diese Arbeit Schwegler's bewog nun Neander, in der 2. Auflage seiner Kirchengeschichte (1843) seine Ansicht über den Montanismus abzuändern, und zwar, wie man wohl sagen kann, zu seinem Nachtheil. Denn er näherte sich der Auffassung Schwegler's insofern, als auch er jetzt dem Montanismus einen mehr jüdischen

Charakter zuerkannte, wenngleich er diese jüdischen Elemente nicht aus seiner Umgebung, d. h. von außen her, aufgenommen hat, sondern sie aus sich selbst heraus erzeugte. Auch die Person Montan's läßt er jetzt mehr zurücktreten, er stellt ihn nicht mehr an die Spitze der Bewegung, welcher Platz vielleicht Tertullian gebührt hätte, wenn er der Gründer gewesen wäre; aber wenn er auch nun den Zeitverhältnissen, der geistigen Strömung, mehr Rechnung trägt, als zuvor, so legt er doch insofern der Person Montan's einen zu großen Wert bei, als er glaubt, daß ohne ihn die Bewegung nicht zum Ausbruch gekommen wäre. Den Montanismus selbst stellt er hin als „Reaktion, welche sich dem naturgemäßen durch das Christentum geforderten Umschwunge, nämlich der Abnahme der außerordentlichen Wirkungen der göttlichen Kraft und der Aufnahme der vorhandenen natürlichen Bildung in das Christentum entgegenstellte". Auch er leitet die Ekstase jetzt aus dem Judentume her. Das Ziel des Montanismus sieht er in der Verwahrung des Reinchristlichen gegen Verfälschungen, indem er sich der Einmischung fremdartiger Spekulation in der Gnosis entgegenstellte, und andrerseits in der Auflehnung gegen ein starres traditionelles Element, welches keiner fortschreitenden Entwickelung des kirchlichen Lebens Raum ließ, in starre feststehende Formen Alles bannen und einengen wollte. Ihm ist der Montanismus der einseitige Supranaturalismus. War in der früheren Anschauung Neander's der anscheinend reaktionäre Charakter des Montanismus nicht berücksichtigt worden, so vermissen wir jetzt die einheitliche Zurückführung sowohl dieses anscheinenden Rückschritts wie auch des Fortschritts, des Antignosticismus und des Supranaturalismus auf die Grundidee desselben. Es werden einzelne Momente in ungeordneter Reihenfolge hervorgehoben, eine scharfe Charakterisirung ist dagegen nicht zu entdecken.

Gegen diese Ueberweisung des Montanismus in den Bereich der judenchristlichen Sekten opponirte nun vor Allen Ritschl in seinem epochemachenden Werk: „Die Entstehung der altkatholischen Kirche"; er weist nach, daß der Ursprung desselben im Heidenchristentume und nicht im Judenchristentume zu suchen sei. Zunächst zeigt er, daß die montanistische Ekstase ein heidnisches Moment sei, welche Philo der griechischen (namentlich der platonischen) Philosophie entlehnt habe, und beweist dann, daß sein Chiliasmus und seine Dogmatik vollkommen übereinstimmt mit den in der ganzen Kirche herrschenden Ansichten.

Dagegen stellt er den Charakter desselben als Reaktion sittlicher Art dar; nicht auf das Dogma, sondern nur auf die Disciplin beziehe sich diese Reaktion. Er findet ferner „die Spitze der montanistischen Richtung in dem Gegensatz gegen die durch neue Attribute sich verstärkenden Episkopalgewalt". Die durch den Montanismus bezeichnete Krisis spitzt sich zu einer Krisis der Verfassung der katholischen Kirche zu.

Ritschl beleuchtet ja sehr treffend den anscheinend reaktionären Charakter des Montanismus, aber auch er unterläßt es zu zeigen, daß diese anscheinende Reaktion eben nur der Fortschritt ist, den derselbe anstrebte. Auch die „Verfassungskrisis" ist nur durch den fortschrittlichen Charakter des Montanismus zu erklären. Nicht allein, daß derselbe dem Episkopat gegenüber die allgemeine Priesterwürde behauptete, betonte er auch das allgemeine Prophetentum. Andrerseits aber vergißt Ritschl, daß dieser Streit zwischen Prophet und Bischof erst dann zu Tage trat, als der Montanismus als Häresie bereits ausgeschlossen war, und seinen Führern das weitere Lehren verboten wurde, namentlich aber, als der römische Bischof jenes peremptorische Edikt erließ, gegen das Tertullian so heftig eiferte, und welches ihn zur Aufstellung und Nachweisung des Satzes führte: Der Prophet steht über dem Bischof. Wie gesagt, die einheitliche Zurückführung auf die Grundidee wird auch hier vermißt.

Durch diese Arbeit Ritschl's wurde Baur, welcher mit Schwegler's Schrift überhaupt erst den Anfang zu einer tiefergehenden Erforschung des Montanismus gemacht sah (Neander sprach er so ziemlich jedes Verdienst ab), bewogen, die Ansicht seines Schülers, welche auch die der ganzen Baur'schen Schule geworden war, umzugestalten und zu verbessern, indem er einzelne Gedanken Ritschl's in dieselbe aufnahm. Vor Allem ließ er seine Entstehung aus dem Judentume völlig fallen, schloß sich hierin vielmehr der Darstellung Ritschl's an, der in dem kirchlichen Geiste seiner Zeit die Gründe seiner Bildung sah. Auch er sieht die Sphäre der realen Thätigkeit des Parakleten im sittlichen Gebiete. Aber den Grundgedanken des Montanismus findet er in der Ansicht, „daß der Christ in den letzten Zeiten lebe und am Ende des ganzen Weltlaufs stehe", also im Chiliasmus. Im Chiliasmus auch sucht er den Erklärungsgrund seines reaktionären Charakters. Und die Sittenlehre der

Montanisten resumirt er in der einfachen Forderung, „mit der Welt zu brechen, wie die Welt selbst in der ganzen prophetischen Anschauung der Montanisten in sich selbst zusammenbricht, die Bande des Geistes und des Fleisches auf dieselbe Weise aufzulösen, wie die Welt in ihrer eigenen Selbstauflösung begriffen ist". Die Hauptgegner des Montanismus waren die Bischöfe; praktisch wichtig wurde diese Differenz aber erst durch den Streit über die Vergebung der Todsünden. Und auch als Grund dieses Streites giebt er den Chiliasmus an; so sagt er S. 267 (Das Christentum und die christliche Kirche 1853): „Verweigerten die Montanisten schlechthin die Vergebung der Todsünden, *um im Angesichte des nahen Endes der Welt* die Zügel der kirchlichen Disciplin so straff als möglich anzuziehen, um so straffer, je laxer sie schon in einem großen Teile der christlichen Kirche jener Zeit geworden waren, so können dagegen die Bischöfe, ihrer Weltanschauung zufolge, nur der Ansicht gewesen sein, daß es doch noch an der Zeit sein möchte, sich für eine längere Dauer des zeitlichen Bestehens der Kirche in der Welt einzurichten".

Diese von Baur im Chiliasmus gefundene Grundidee des Montanismus wird auch von *Georgii*[1] geteilt. Beide haben sie nur übersehen, daß Tertullian bei der Verteidigung der montanistischen Forderungen zunächst auf Christus und die Apostel, ja meist bis auf das alte Testament zurückgeht, um zu beweisen, daß das, was der Paraklet jetzt in der Zeit der *höchsten Vollendung* der Kirche *fordert*, dort schon *gewünscht* wird; er begründet die erhöhten Ansprüche, welche der Paraklet jetzt an die Gläubigen stellt, zunächst durch die höhere Vollkommenheit, die die Kirche inzwischen erlangt habe durch die Offenbarungen des Paraklets. Dann erst fügt er hinzu, daß sie dazu dienen, um die Christen für die Leiden der letzten großen Verfolgung des Antichrist's vorzubereiten und abzuhärten. Also die fortschreitende Entwickelung der Kirche ist zunächst das Treibende, dann erst in zweiter Linie der Chiliasmus!

Harnack dagegen (Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte, Gießen 1881) betrachtet die Montanisten als das *konservative Element* der Kirche, als die *Altgläubigen*. Er nennt sie die ältere legitime Partei, welche aber, als sie bei dem Um-

1) Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst 1842.

schwunge, welchen das Christentum im zweiten Jahrhundert nahm, indem es den Charakter einer jüdischen Sekte, einer nationalen Religion, abstreifte und sich seiner internationalen Mission, Weltreligion zu werden, zuwandte, die Forderung der Beibehaltung der ursprünglichen Formen der Kirche und der Umkehr zur apostolischen Einfachheit und Reinheit stellte, von der Kirche ausgeschieden und zur Sekte gestempelt wurde. Um seinen Satz von der Freiheit des stets wirkenden göttlichen Geistes aufrecht zu erhalten, sträubte sich auch der Montanismus besonders gegen die Aufstellung eines neutestamentlichen Kanons. Aber so viel Richtiges auch Harnack's Werk enthält, so hat auch er nicht die Grundidee des Montanismus richtig erfaßt. Nicht konservativ will der Montanismus sein, sondern im Gegenteil fortschrittlich! Man vergleiche de virg. vel. 1; de monog. 14; ad uxorem I, 2; de exh. cast. 6 etc.

Zum Schluß wäre noch die Ansicht Bonwetsch's zu besprechen (Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881). Bei seiner Bestimmung des Grundcharakters des Montanismus sucht er denselben zunächst aus den Schriften Tertullian's zu deduciren und dann untersucht er, ob und in wie weit hiermit der des kleinasiatischen Montanismus übereinstimmt.

Tertullian ist Montanist durch die Anerkennung der Offenbarung des in der neuen Prophetie wirksamen Parakleten. Die Erfüllung der montanistischen Forderungen verlangt er auf Grund göttlicher Autorität. Eine neue Offenbarungsepoche ist ihm jetzt angebrochen; aber er betont die Einheit dieser neuen Offenbarung mit der alt- und neutestamentlichen.

Nicht institutor sondern restitutor ist der Paraklet, nur daß sein Zeitalter die höchste Offenbarungsstufe repräsentirt. Er selbst spricht jetzt durch den Mund seiner Propheten, die ihm als willenloses Werkzeug dienen. Aber der Fortschritt, den diese höchste Offenbarungsstufe darstellt, äußert sich nicht im Dogma, sondern in der Disciplin, und zwar soll durch direkte göttliche gesetzliche Vorschrift eine höhere Stufe sittlicher Vollkommenheit erreicht, und so das wahre Wesen der Kirche dargestellt werden. Eine reine Geisteskirche will nach Tertullian der Paraklet aus seinen Anhängern, den Pneumatikern, herstellen, angesichts des nahen Endes der Welt, denn nun tempus in collecto est. Bei Tertullian ist aber nicht der Chiliasmus das treibende Motiv, sondern vielmehr der Gedanke,

daß die letzte höchste Offenbarungsepoche angebrochen sei. Er resumirt den Montanismus Tertullian's dahin, „daß angesichts des nahen Weltendes eine höhere Stufe der Offenbarung gekommen ist, welche eine höhere Form der Frömmigkeit sanktionirt, um eine Geisteskirche frei von der Welt und darum auch amtlicher Bevormundung herzustellen".

Bei dem kleinasiatischen Montanismus stellt er als charakteristisches Merkmal der „neuen Prophetie", wie sich hier der Montanismus nannte, die Behauptung hin, im Besitze einer neuen Offenbarung zu sein, und zwar vollendeteren, deren Inhalt die Weiterführung der Moral bezweckt. Auch er macht den Unterschied zwischen den Pneumatikern und Psychikern. Die Grundidee desselben ist aber der Chiliasmus. Er resumirt das Wesen des kleinasiatischen Montanisten als ein Bestreben, das ganze Leben der Kirche gemäß der Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltendes und der Wiederkunft Christi zu gestalten, das Wesen des wahren Christentums unter diesem Gesichtspunkt zu definiren und allem dem entgegenzutreten, wodurch die kirchlichen Verhältnisse eine dauernde Gestalt zum Zweck des Eingehens in eine längere geschichtliche Entwickelung erhalten sollten. Und dahin rechnet er die Aufstellung eines neutestamentlichen Kanons und die Konsolidirung der Kirche durch den Episkopat. Bei Tertullian dagegen und wohl auch schon bei dem späteren kleinasiatischen Montanismus hat diese Erwartung der Parusie nicht mehr in gleichem Grade unmittelbar maßgebende Bedeutung.

Diese sehr gründliche Untersuchung des Montanismus hat ja Bonwetsch im Allgemeinen richtige Resultate geliefert; so hat er vor Allem auch den fortschrittlichen Charakter desselben betont. Aber er hat es unterlassen, die logischen Konsequenzen aus dieser Grundidee zu ziehen, welche ihn zu der Ansicht geführt hätten, daß, wenngleich der Montanismus keine Aenderung des Dogmas beabsichtigte, er dieses dennoch in mehrfacher Beziehung gethan hat, wenn auch unbewußt und ohne Absicht.

Andrerseits aber ist eine Charakterbestimmung des kleinasiatischen Montanismus eine verfängliche Sache, da wir zu wenig über seinen Lehrbegriff wissen, außer durch Tertullian, und dieses Wenige noch von Gegnern stammt, uns also keine Garantie für seine Wahrheit bietet. Doch kann man wohl Bonwetsch darin Recht geben,

daß der Chiliasmus hier, namentlich bei dem sittlichen Volkscharakter der Phrygier, einen größeren Einfluß auf die Gestaltung des Montanismus gehabt haben wird, wie in Nord-Afrika. Ob aber er allein als treibendes Motiv desselben angesehen werden kann, muß dahingestellt bleiben.

OF THE
UNIVERSITY
OF

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig

Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig.

Christoforus.

Blätter

für Kenntnis und Pflege von deutscher Art und Sitte, deutschem Glauben und Recht

von

Dr. Albert Freybe,

Oberlehrer am Friedrich-Franz-Gymnasium zu Parchim.

28 Bogen. Preis 6 Mk.

Im „Dresdener Anzeiger", 1882, No. 209 wird hierüber gesagt:

Jedes neuerscheinende Werk, welches den Zweck verfolgt, das Interesse an dem deutschen Schrift- und Volksthum vergangener Jahrhunderte, die Kenntniss altdeutscher Sitte und Art in immer weiteren Kreisen anzuregen und zu fördern, muss von dem Vaterlandsfreunde, dem die Läuterung des herrschenden Geschmackes und die Pflege eines sittlich reinen Sinnes am Herzen liegt, willkommen geheissen werden; selbstverständlich vorausgesetzt, dass, wie es in diesem Buche Freybe's der Fall ist, Inhalt und Form die Erreichung dieses Zweckes verbürgt; denn wie viel auch in neuerer und neuester Zeit von Männern, wie den Gebr. Grimm, Simrock, Bartsch u. A. geschehen ist, um Jahrzehnte hindurch in der Hauptsache nur auf den verhältnissmässig kleinen Kreis der Fachgelehrten beschränkte Kenntniss der altdeutschen Literatur zum Gemeingute unseres Volkes zu machen, so hat dieselbe doch zur Zeit keine ihrem Werthe auch nur annähernd entsprechende Verbreitung gefunden.

Das vorliegende Werk, dem übrigens schon ein gleichem Zwecke dienendes, vor einigen Jahren veröffentlichtes „Altdeutsches Leben" desselben Verfassers vorausgegangen ist, fasst seine Aufgabe vom ethisch-christlichen Standpunkte auf. Ohne systematische Darstellungsform besteht es aus äusserlich nicht zusammenhängenden, an den Hauptgedanken des Ganzen aufgereihten Einzeldarstellungen. Die an der Spitze derselben stehende, nach einem niederdeutschen Texte wiedergegebene St. Christoforuslegende, welche dem Verfasser wegen ihres ethischen Gehaltes und der zwanglos aus ihr herzuleitenden Beziehungen auf den deutsch-christlichen Volksgeist Anlass zu seinem Titel gegeben hat, ist — wol um ihres hohen poetischen Werthes willen — auch in der protestantischen Bevölkerung Deutschlands bekannt geblieben. In den übrigen Abschnitten finden sich zweckentsprechend gewählte, eingeleitete und erklärte Proben aus unserer altdeutschen Literatur theils in neuhochdeutschen Uebertragungen, wie die Auszüge aus dem Heliand und aus den Gesängen des Kaedmon, theils im ursprachlichen Texte wie die beiden ersten Gesänge des mittelhochdeutschen Rolandsliedes, und die Inschriften am Bremer Rathsstuhl. Auch des Burkhard Waldis' Fastnachtsspiel „Vom verlorenen Sohne" durfte in einem solchen Buche nicht fehlen. Ist es doch nicht nur das bedeutendste dramatische Werk Deutschlands im 16. Jahrhunderte — Hans Sachs' Dramen nicht ausgeschlossen — sondern auch wie kaum irgend ein anderes vom christlich-protestantischen Geiste durchdrungen.

Dies lange Zeit unbekannt gebliebene und noch heutigen Tags nicht genug gewürdigte, überdies sprachwissenschaftlich hochinteressante Meisterwerk Waldis' verdient der Jetztzeit ganz besonders zur Lektüre anempfohlen zu werden. Die köstlich frische Natürlichkeit seiner Darstellung muss alle Diejenigen ansprechen, die zwischen den heutigen Tags in Sitte und Kunst sich breit machenden Extremen, der zimperlichen Prüderie einer- und der sinnenkitzelnden Frivolität andererseits, die rechte Mittelstrasse sich frei zu halten wussten. Wie der Verfasser mit glücklichem Griffe aus den epischen und dramatischen Schätzen, die eine fast tausendjährige Literaturentwickelung (vom 7. bis ins 16. Jahrhundert) aufhäufte, das seinem Zwecke Dienlichste auswählte, so finden wir auch in den beiden Sammlungen „deutsche Lieder" und „Osterlieder" die verschiedensten Perioden unserer Lyrik, soweit dieselbe einen religiösen Charakter trägt oder auch dem Boden der weltlichen Volksdichtung entwachsen ist, vertreten. Die in lexikographischer Form zusammengestellten Beobachtungsergebnisse über den altdeutschen Sprach- und Rechtsgebrauch, obwol nur Bruchstücke und Proben in Angriff genommener Arbeiten und obschon zum Theil auf schon von Anderen herausgearbeitetem Materiale ruhend, zeugen doch von jenem regen Sammeleifer, der sich weder durch die Unerschöpflichkeit des sich darbietenden Stoffes, noch durch den der verwendeten Mühe nicht entsprechenden äusseren Vortheil entmuthigen lässt. Der in dem Werke sich kundgebenden Be- und Verurtheilung unserer modernen Culturzustände vermögen wir uns als einer in dieser Strenge sachlich ungerechtfertigten nicht anzuschliessen. Wir sind in dieser Hinsicht weniger Pessimist als der Verfasser und hegen daher auch die sichere Erwartung, dass sein Buch — wiewol so manche Hand lieber nach den neu erschienenen Schöpfungen eines Zola, Bret Harte oder Sacher-Masoch greift — eine die Hoffnung des Verfassers selbst weit übertreffende Zahl theilnahmvoller Leser finden wird. O. Z.

Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig.

Das
Berliner Weihnachtsspiel.

Von den Prinzen u. Prinzessinnen des Kurfürstlichen Hofes im Jare 1589 in Berlin aufgeführt.

Uebertragen
von
Dr. Albert Freybe,
Oberlehrer am Friedrich-Franz-Gymnasium zu Parchim.

3½ Bogen.

Hochelegant ausgestattet, in zweifarbigem Druck mit Schwabacher Schrift.
Preis 1 Mk. 20 Pf.

Goldene Worte.

Anklänge an die Worte und Gedanken
des
heiligen Vater-Unsers
aus fast allen Jahrhunderten der Kirche.

Zur religiösen Erbauung und Anregung zusammengestellt
von
E. Höhne,
Lic. Dr., Professor in Meißen.

30 Bogen in hocheleganter Ausstattung.
Elegant geheftet 5 Mk.
In elegantem Reliefband mit rothem Schnitt 6 Mk. 20 Pf.
Mit Goldschnitt 6 Mk. 50 Pf.

Ueber 2000 durch ihren Inhalt und ihre Form gleicherweise ausgezeichnete Worte großer Denker und Redner sind in der vorliegenden Sammlung enthalten. Stimmen aus fast allen Jahrhunderten der christlichen Kirche klingen hier zusammen, um dem Herzen wie dem Kopfe Gedanken der Ewigkeit zu deuten. — Durch den Anschluß dieser kernigen, tiefsinnigen, auch formell musterhaften goldenen Worte an die Gedankenwelt des heiligen Vater-Unsers sollte nicht nur eine Art geschichtlicher Erklärung dieses Gebetes aller Gebete, sondern vor allem eine unmittelbare Beziehung auf fast alle Lagen des inneren wie des äußeren Lebens gewonnen werden. — Eine reiche Fundgrube edler, erhabener, ächt christlicher Zeugnisse liegt vor; sie möchten dem Hause, der Schule, der Kirche einen Dienst leisten. — Absichtlich sind fast nur prosaische Aussprüche gegeben; an trefflichen Liedersammlungen ist ja kein Mangel; und die Kraft, der Reichtum des Gedankens entfaltet sich zumeist in edler Prosa noch unmittelbarer als in Versen.

Als vorzügliches
Festgeschenk
sei das in seiner Art neue Buch bestens empfohlen.

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.
This book is due on the last date stamped below, or
on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

10Dec'56RF

RECD LD
JAN 28 19[redacted]

AUG 1 - 1966 9
RECEIVED

SEP 13 '66 -11 AM
LOAN DEPT.

INTERLIBRARY LOAN
JUN 9 1937
UNIV. OF CALIF., BERK.

LD 21-100m-6,'56
(B9311s10)476

General Library
University of California
Berkeley

YC158468